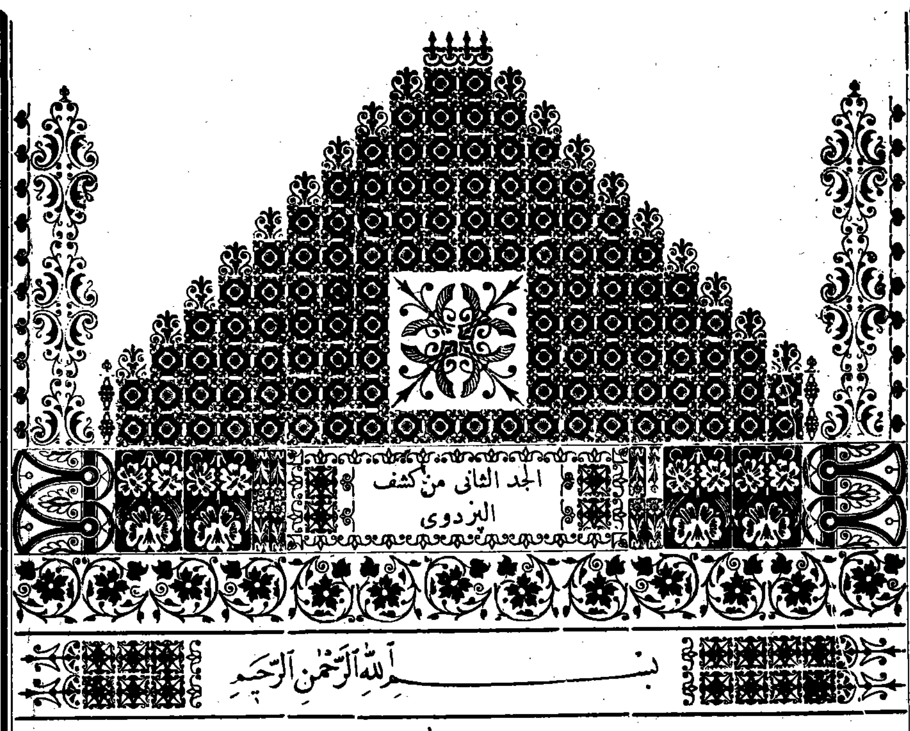
الجلد الثانى من كشف الاسرار لعبد العزيز
البخارى على اصول الامام فخر الاسلام ابى
الحسن على بن محمد بن حسين البزدوى تغمدهما
الله بغفرانه ●

طبع فى مطبعة الشركة الصحافية العثمانية
صانها الله تعالى عن الآفة والبلية



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿باب الفاظ العموم﴾
الفاظ العموم قسمان
عام بصيغته ومعناه
وعام بمعناه دون
صيغته اما العام
بصيغته ومعناه فهو
صيغة كل جمع مثل
الرجال والنساء
والمسلمين والمسلمات
والمشركين والمشركات
وما اشبه ذلك

باب الفاظ العموم

قدمر في اول الكتاب ان العام ماينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام بطريقين
كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل
عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد
معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تثنية وفرد من لفظه كرجال اومن غير لفظه
كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر * ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو مايدل على
العشرة فمادونها الى الثلاثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة
وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا * وقال بعض الاصوليين هو
بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير * وجمع كثرة وهو ماسواها من الجموع * ثم
عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما
دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة
كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في
اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون
العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على
ماعرف قوله (مثل الرجال والنساء) اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في
قوله * ولقد امر على اللئيم يسبني * والمراد منها الجموع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان

(الكلام)

الكلام فى الجمع المعرف يأتى بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر فى التقويم والميزان واصول الفقه لابى اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات قوله (اما صيغته فموضوعة للجمع) اى صيغة هذا العام الذى نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعنى الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة * قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله (وذلك شامل) اى العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن العمل به والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اى متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند بعض من شرط الاستغراق فى العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم لان رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان فكما ان رجلا حقيقة فى كل فرد على سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باى عدد شاء فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية * ولنا ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له فى حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل فى معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكلمة موضوعة للشمول والعموم فيكون حملها على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله (ولهذا قلنا) اى ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك * لان مثل هذا فى كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان فى تصحيح المقاصد وهى المعانى فلذلك لم يتعمقوا فى الالفاظ قوله (والكلمة) اى هذه الكلمة التى ذكرناها وهى صيغة الجمع * عامة اى شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذى يتناوله هذه الكلمة اياه وانما ذكر هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما * والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود فى الادنى والاعلى تحقيقا او تقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود فى الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع * قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث فى يمينه ولو تزوج ثلاثا يحنث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لا يحنث فى يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك و ذلك شامل لكل ما ينطلق عليه وادنى الجمع ثلثة ذكر ذلك محمد صريحا فى كتاب السير فى الانفال وفى غيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع ما ينطلق عليه غير ان الثلاثة اقل ما يتناوله فصار اولى ولهذا قلنا فى رجل قال ان اشتريت عبيدا فهو كذا او ان تزوجت نساء ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل قسم يتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة للعهد ولا عهد فى اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى انه لولا غيره لكان كلا فان آدم صلوات الله عليه كان كل الجنس للرجال وحواء رضى الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وكان كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل * واما العام بمعناه دون صيغته فانواع

(الامر)

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة للعهد) اى لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه * ولا عهد اى لا معهود فى اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لآخر انك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام * فجعل اى هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود فى الذهن * وفيه معنى الجمع اى فى جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما فى الخارج او فى التوهم اذ هو من الكليات والكلى ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار واذا كان كذلك كان فى جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف * ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه * لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر * فصار الجنس اى حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته * ان ذلك اى قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث فى المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغى ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حواء كانت جنسا كاملا وآدم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما لم يبق الكمال بانضمام امثالها اليها لا لنقصان فى نفسها فثبت ان البعض من الجنس صالح فى ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا لنقصان فى نفسه واذا كان كذلك ساوى البعض الكل فى الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا فى شرح التقويم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل فى هذا المعنى اكمل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف فى باب موجب

منهاماهوفرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحوذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل الخصوص والعموم

الامر في معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ماهو فرد وضع للجمع) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح * والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوّام على النساء قال زهير (شعر) وما ادري ولست اخال ادري * اقوم آل حصن ام نساء * وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل * وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات * كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي النفر اليسير * ثم قال الحسن هي اسم للعشرة * وقال الزهري للثلاثة * وقال عطاء للاثنين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشئ يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناسي واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التأنيث وانما تدخل في الاسم للتأنيث اولشبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة للتأنيث بلا شبهة فيكون داخلة لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة راعى فيها المعنيان كما راعى في صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا في قوله لا ازوج النساء * وذكر في الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفي الصحاح الطائفة من الشئ قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فما فوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من * وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث حتى لو قال ومن دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء * ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر * وتعم في الاولين لا محالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبده من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله للأمور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من لتميز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر

هذه القرية فقال زيد و بكر و خالد و يعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم و يقول فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره استحق العطاء * واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى و من الشياطين من يغوصون له وتقول زارنى من اشتقت اليه و زرت من اكرمنى و تريد واحدا بعينه وهو معنى قوله وهى تحتمل العموم اى فى الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر * والخصوص اى فى بعض مواضع الخبر لكنها فى الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد و فى الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارنى فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما تعم عموم الانفراد فى الشرط لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا فى الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده * وكذلك فى الاستفهام اذا قيل ازيد فى الدار ام عمرو ام محمد ام احد يطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد قوله (قال الله تعالى و منهم من يستمعون اليك) نظير العموم وقوله عز اسمه * ومنهم من ينظر اليك * نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهى ينظر الان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما فى الاول لكن افرد صلته فى الثانى وجمع فى الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما فى قوله تعالى * بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وقالوا معناهما و منهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن و علمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك و يعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) اى تستعمل فى العموم اكثر مما يستعمل فى الخصوص لان موضوعها الاصلى العموم قوله (من شئت من عبيدى) اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف و محمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا * وجه قولهما ان كلمة من عامة للذى يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للجملة قال الله تعالى * يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد * ويكون لتميز الجنس اى للبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وههنا المراد بحرف من تميز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدى كان كلاما مختلا فقال من عبيدى ليميز مماليكه عن مماليك غيره فى ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما فى يدها من الدراهم كان الخلع واقعا على جميع ما فى يدها من الدراهم ولم يعمل من فى التبعيض لما عملت فى التميز بين الدراهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى * فأذن لمن شئت منهم * ترجى من تشاء منهن * والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالى

(ماشئت)

ماشئت * كل من طعامى ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذا الكلام محمول على حقيقته ماامكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الابقدر مايقع به العمل بالتبعيض وذلك ان تنقص عن الكل واحد ليصير عاما بتناوله الاكثر ويثبت العمل بالتبعيض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض فى العبيد دون غيره فوجب ان تعمل فى التبعيض فيه لافى غيره * فصار حقيقة ذلك ماقاله ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض * وانما حملت على التميز والبيان فى قوله من شاء من عبيدى لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التميز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلايدل على تأكد العموم فلايترك التبعيض * وكذلك فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * قدقام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض * وقد اقترن بقوله تعالى * فأذن لمن شئت منهم * وقوله عزاسمه * ترجى من تشاء منهن * دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله * وقوله جل ذكره * ذلك ادنى ان تقر اعينهن * وكذلك ترك التبعيض فى قوله خذ من مالى ماشئت وكل من طعامى ماشئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه اوماله لم يظن به ان يضن باللقمة او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا فى جامعى شمس الائمة والمصنف قوله (يتناول البعض) اى كلمة من فى هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فى العبيد كما فى المتنازع الاان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لايعلم مادخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية لان فى الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول فى حكم اسم موصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام * من دخل دار ابى سفيان فهو آمن * الشخص الداخل دار ابى سفيان آمن فتعم ضرورة عموم الصفة * وسقط بها اى بسبب هذه الصفة الخصوص اى التبعيض فاما البعض فى المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذا المشية فيه اسندت الى المخاطب فبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما * ونظيره لوقيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولوقيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولايقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئة كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتعم بعموم هذه الصفة ايضا * لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لابالمفعول اذا الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لابالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلايؤثر ذلك فى العموم * قال شمس الاسلام الاوزجندى فى جواب هذا

يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص

وهذه الكلمة يحتمل الخصوص لانهــا وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل مثاله ما قال فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنــان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمــال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحــد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضآء فلا يحصل به التعميم * على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بهــا العتق فى قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله (وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع فى بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل * ومعنى الابهام فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم فى كل الاحوال كرجال ونسآء ولا للخصوص فى كل الاحوال كزيد وعمرو فصارت مبهمة كذا ذكر فى الشروح وهو ضعيف* بل معنى الابهام فيها وفى امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين وانها لا تفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة * وهى وضعت لذوات من يعقل لا غير عليه اجمــاع اهل اللغة حتى لو قيل من فى الدار فجوابه زيد اوبكر اوخالد ولو قيل فرس او شــاة كان مخطئا فى الجواب * مثاله احتمــال هذه الكلمة الخصوص * الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح فى هذا المعنى وكلمة من يحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعهما فى كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلهذا لا يستحق النفل الا واحد دخل سـابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات السبق قوله (وقسم آخر) اى من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل * وكانها ماخوذة من الاكليل الذى هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهى من الاسمآء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى جميع اجزآئه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه * واذا ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسمآء قوله (وهذا معنى) اى الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه* يعنى اثر عمومه يظهر فى المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا فى غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا فى غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت العموم فى العبيد دون الامآء ولو قال لعبده اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق يوجب العموم فى المرأة لا فى التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق فى المرة الثانية *

وهى تحتمل الخصوص ايضا وهى مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها فى ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة او جبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٩ ﴾ كل امرأة اتزوجها فهى طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت او جبت عموم الافعال مثل قول الله سبحانه وتعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * وعلى هذا مسائل اصحابنا وبيان ماقلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول فى حق من تخلف من الناس وفى كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافى الاولية ولو دخل العشرة فرادى فى مسـئلة كل كان النفل للاول لانه هو الاول من كل وجه وهى تحتمل (كشف) الخصوص فسقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثانى) للخصوص وقسم آخر كلمة الجميع

ثم ثبت العموم بهذا اللفظ فى المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم فى ذاته كما فى قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى فى غيره ولذلك لم تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كأنها صلة اى حرف حيث لم يستعمل مفردة اى بدون المضاف اليه او بدل فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا اوكل جاؤا قوله (وهى تحتمل الخصوص) مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سيأتى بيانه * ولا تصحب الافعال اى لا تدخل عليها الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهى من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال * فاذا وصلت اى دخلتها الصلة وهى كلمة ما * اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم مادخلت عليه * وكلمة ماهذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا فى عين المعانى وغيره * ورأيت فى كتاب بيان حقائق حروف المعانى ان ما مع الفعل الذى بعده بمنزلة الاسم الذى يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم فى التقدير فاذا قلت كلما تأتنى اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لى اكرمك والمصدر فى مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالسا اى دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل فيه الفعل الذى هو الجزاء وهو اكرمك فى المثال المذكور وما هو فى معنى الفعل مثل فانت طالق فى المثال الآخر قوله (وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قال العلامة امام الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه التبديل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى * تبدل الارض غير الارض * اى تسوى غيطانها باكامها فلا يلزم تعذيب غير الجرم والنضيج اذا اعيد نيا لا يكون غيره فكانت الغيرية المذكورة فى الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات * وعلى هذا مسائل اصحابنا اى على ان كلمة كل توجب العموم فى النكرات وكلما توجبه فى الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق فهى تعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث فى المرة الثانية * ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث فى كل مرة * وكذا الحكم فى قوله كل عبد اشتريه فهو حر وكلما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث فى المرة الثانية فى اليمين الثانية * وفى جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبيان ماقلنا من الفرق الى آخره) ذكر فى شرح السير الكبير لشمس الائمة ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن اولا فله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكأنه ليس معه غيره فيكون لكون واحد منهم رأس * ولو دخلوا

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولاهو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول و في الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الاما قلنا وهو انها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد * والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اى بازائه واصله الواو فمعنى قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر واحد منهم على حياله اى بانفراده لان من قعد بازاء اخر متفرد في نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد قوله (وهي عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد * فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا * ولذلك اى ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءني القوم كلهم اجمعون * وبيان ذلك اى انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله عشرة معا فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح السير الكبير قوله (لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجرأة والجلادة فيه اقوى * الاترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطمع في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل استحسانا لانا نتيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم من قول الامام لست اطمع في ان تدخل اولا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجد في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

(ههنا)

وهي عامة مثل كل الا انها توجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الاول ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل وبيان ذلك في قول محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة يدخل فان دخلوا افرادي كان للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل وقسم آخر

ههنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل كما فى كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما فى كلمة الجميع (قلنا) لانه لايمكن وذلك لان كلمة من لاتدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا وانما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة فى موضع النفى واذا كان كذلك لايكون له اشتراك مع كل واحد منهما فى المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلايجوز الاستعارة (فان قيل) فى هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لايوجد الا فى واحد او اكثر من واحد فان وجد فى اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد فى واحد يعمل بمجازه ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة او لا واستحقوا النفل ودخل واحد اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل * ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول كلمة ما عامة وهى تستعمل فى ذوات مالا يعقل وفى صفات من يعقل فاذا قيل ما فى الدار يستقيم فى الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او عن الوصف تقول مازيد وماعمرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبهم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غليكيم غلظ فى الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى فى العموم * فى مسائل اصحابنا * قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها تين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ماوهى عامة فى ذوات مالا يعقل وصفات من يعقل تقول مافى الدار جوابه شاة او فرس وتقول مازيد وجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع مافى البطن غلاما قال الله تعالى لله مافى السموات وما فى الارض وكذلك كلمة الذى فى مسائل اصحابنا

الثلاث ماشئت ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة رحمه الله واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم آخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل بها دليله مثل ماقلنا في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضروري لالمعنى في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ماجاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لايوجب مجيء غيره ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم

العموم على نحو مافي الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان
مافي بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم
زيدا حر اوقال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي
ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب
بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) اى كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة
من لانها وضعت مبهمة كهي فلابهامها تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اى
وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة *
فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من لتميز هذا العدد من الاعداد
اى اوقعى من هذا العدد ماشئت لامن الاعداد التي فوقه ويصح هذا التميز وان كان مافوقه
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلايعتمد على وجوده شرعا كما
في قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى
اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعيض كما في قوله اعتق
من عبيدى من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فتحمل على
الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين
كما في تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) يعني ما بينا من معنى الكلمتين
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده
وسبحان ما سخركن لنا * وقوله تعالى والسماء وما بناها * اى ومن بناها في قول بعض المفسرين *
وعند بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي
بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى * فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم
من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع * وقوله عز اسمه * افمن يخلق كمن لايخلق *
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر * وقد قيل اختير لفظ من في هذه
المواضع لانه تعالى لما قال * خلق كل دابة * دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء
على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لايخلق
من اولى العلم فكيف بما لاعلم له * او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه
المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعة غير معلولة) العام معنى لاصيغة قسمان
قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة
اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون
الثاني * ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اى من العام معنى لاصيغة النكرة اذا
اتصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت
عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اى بيان
عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

(لارجل)

لارجل فی الدار او علی الفعل الواقع علیها کقولك مارأیت رجلا وفی الوجهین یثبت العموم فیها ضرورۃ واقتضاء لالمعنی فی نفس الصیغۃ اذ هی لا یتناول فی النفی والاثبات الا واحدا * وذلك لانه لما نفی رؤیۃ رجل منکر فقد نفی رؤیۃ جمیع الرجال لانه نفی رؤیۃ هذه الحقیقۃ وهی موجودۃ فی جمیع الافراد فکان من ضرورته انتفاء رؤیۃ جمیع الافراد لئلا یلزم الجمع بین النقیضین اذ لو کان رأی رجلا واحدا لا ینتفی رؤیۃ تلك الحقیقۃ * ولهذا لو قال لعبده لا تضرب الیوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلاء جمیع بضرب واحد وکذا لو قال ما اکلت الیوم شیئا فمن اراد تکذیبه قال بل اکلت شیئا ولو لم یفد الاول العموم لما صح هذا التکذیب لان الایجاب الجزئی لا یناقض السلب الجزئی * ویؤید ماذکرنا ان الیهود لما قالت ما انزل اللہ علی بشر من شیء رد اللہ تعالی قولهم بقوله عز اسمه * قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی * ولم یفد الکلام الاول العموم لما کان هذا رداله * ولان النصوص والاجماع تدل علی کلمۃ ان لا اله الا اللہ کلمۃ توحید وانما صح ذلك ان لو کان نفی النکرۃ موجبا للعموم (فان قیل) قد یصح الاضراب عنه باثبات التثنیۃ والجمع مثل ان یقول مارأیت رجلا بل رأیت رجلین او رجالا کذا نقل عن سیبویه ولو کان موجبا للعموم لما صح کما لو قیل مارأیت رجلا بل رأیت رجالا (قلنا) نحن لا نسلم صحۃ ذلك * ولئن سلمنا فنقول بقرینۃ الاضراب یفهم المراد نفی صفۃ الوحدۃ لا نفی نفس الحقیقۃ کما لو قال مارأیت رجلا کوفیا یدل علی انتفاء رؤیۃ هذه الحقیقۃ الموصوفۃ لا مطلق الحقیقۃ کذا هذا * وذکر بعضهم ان النکرۃ تعم فی موضع الشرط کما تعم فی موضع النفی یقال من یأتنی بمال اجازه لا یختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت فی النفی لانها لیست مختصۃ بمعین فی قولك رأیت رجلا والنفی لا اختصاص له لانه نقیض الاثبات فاذا انضم النفی الی التنکیر اقتضی اجتماعهما العموم فکذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنکرۃ الواقعۃ فی موضعه تعم ایضا ولما کانت المعرفۃ خلاف النکرۃ کان الفرق فی عمومها للاجزاء وعدمه فی حالتی الاثبات والنفی علی عکس ماذکرنا فی النکرۃ فانه اذا قال واللہ لا اشتری هذا العبد الیوم فاشتراه الاجزاء منه لا یحنث ولو قال واللہ لاشترین هذا العبد الیوم فاشتراه الاجزاء منه یحنث * ثم قیل النکرۃ فی الاثبات انما تخص اذا کانت اسما غیر مصدر فان کانت مصدرا فهی یحتمل العموم فانه تعالی قال * لا تدعوا الیوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا کثیرا * وصف الثبور بالکثرۃ وکذا لو قال انت طالق طلاقا ونوی الثلاث یصح فعلم ان المصدر المنکر یحتمل العموم فی الاثبات الا تری انه لو قال رأیت رجلا کثیرا لا یصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) ای من دلائل العموم لام التعریف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا فی اسم الجنس اذا دخلته لام التعریف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ینبیء عن ان هذا الجنس مراد ولا یدل علی الاستغراق بل هو یحتاج الی دلیل والیه ذهب بعض مشایخنا المتأخرین وهو قول ابی علی الفسوی من ائمۃ اللغۃ * قال القاضی الامام ابو زید اللام اذا دخلت علی الفرد والجمع یصیر للجنس الا ان اسم الجنس یتناول الکل بطریق الحقیقۃ والادنی بطریق الحقیقۃ ایضا

وضرب آخر اذا دخل لام التعریف فیما لا یحتمل التعریف بعینه لمعنی العهد

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقة الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما بينا فلما ساوى البعض الكل فى الدخول ترجح البعض بالتيقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لااشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الابالنية * قالوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقد امكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * وقوله عز اسمه * الزانية والزانى * على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير * وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شايعا ولم ينكر عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا * ياايها الناس * والعصر ان الانسان لفى خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاج ان الانسان فى قوله تعالى * ان الانسان لفى خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد * وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام فى قوله تعالى * الحمد لله * لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون تمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له فى الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الابعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا او مشاهدة * وتارة يكون تمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له فى دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع فى التسمية فى تعريف الشخص وانقطاع ذلك فى النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف فى بابه ووهى فى نفسه * نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يتعرف به فانه اذا قيل جاءنى رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاءنى

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر اى هذا الجنس وكذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزانى

(رجال)

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في المجئ وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه
اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس
مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم
بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع
اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لابد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف *
وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة
فمن المحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون
بعض جاز ان يكون كلا * فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة
الحال لان انسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج
نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد
فصرفنا اليمين الى الواحد للتيقن وصار كأنه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة
من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بني آدم فامرأته
طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر
ان يكلم بني آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح
من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسئلة
الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه
ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اى بعضها من هذا الجنس
من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف
اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما ﴿فان قيل﴾ لو كان الاسم الداخل عليه
اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجال
الطوال ﴿قلنا﴾ يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا
ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة
على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما
عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى
الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها يتناول الكل ويحمل على الادنى للتعذر * وان لم
يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم * ولا يصح ان يقال
يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب
ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على
الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع
يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة
معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمعك غير مرة * وفي الجملة

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عرو اذ هو كان رحمه الله في اعلى طبقات
اهل التحقيق * متغلغلا في مضايق مسالك التدقيق * فاين نحن من العثور على مقصوده ومرامه
والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله
(قول علمائنا) اى مثال ماذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل
المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق * وفي الكلام حذف واختصار كما
ترى * واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ماعرف * وبيانه ان اللام
في قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام
ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تتعين وتتعرف بالوصف وقد
وصف بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان مايحصل به التعين الذي لابد لوقوع الطلاق منه
في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة
الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها
فهي طالق * بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه
عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون
مجرد وصف فبقي ايقاعها الحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذي اشتريه فهو حر فاشتراه
يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق * وكذا لو قال لنسائه المرأة التي تدخل منكن
الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي
تدخل هذه الدار طالق طلقت الحال دخلت اولم تدخل * واصل ذلك اى اصل ماذكرنا
ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس * ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده * اذا اقر
بالف مقيدا بصك ثم اقربه كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقربما
فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق * واذا كان كل واحد
منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر
بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق *
وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى
يلزمه الفان * وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود
فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند
القاضي او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخرا وكرره في مجلس واحد بخلاف قوله
انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه
اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب
لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف ما لو اشهد على
كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال
باتمام الحجة * وكذا لو اقربه ثانيا بين يدي القاضي لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المرأة التي اتزوج طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذي ذكرنا فيكون الثاني هو الاول ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقربه كذلك ان الثاني هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند ابي يوسف ومحمد يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد

(بالبينة)

بالبينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفا * وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت فى الصك والمنكر او المعرف اذا اعيد معرفا كان الثانى عين الاول * فاما اذا كان الاقراران فى مجلس واحد فى القياس على قول ابى حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجه الاترى ان الاقرار بالزنا فى مجلس واحد جعل فى حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا * وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف فى مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين فى مجلس آخر او بالفين ثم بالف عند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل فى الاكثر فعليه اكثر المالين فقط كذا فى المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثانى غير الاول * هو معنى قول ابن عباس فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذى نفسى بيده لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثانى عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثانى غير الاول * واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا فى الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر المذكور فى الآية * ومثال الثانى قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن يوما كالذى كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول * ومثال الرابع اليسر المذكور فى الآية * وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة * وكذا لو قال جاءنى اليوم نساء حسان او رأيت اليوم نساء حسانا او عبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يحنث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه

العبيد فتزوج غيرهن او اشترى غيرهم لايحنث كذا فى كتاب بيان تحقيق حروف المعانى * ثم فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء فى الاول جوابا لتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثانى لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف * قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاولى عدة بان العسر الذى انتم فيه مردود بيسر لامحالة والثانية عدة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لايخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذى كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد فى قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذى يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثانى مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول * ويجوز ان يراد باليسرين ماتيسر لهم من الفتوح فى ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وماتيسر لهم فى ايام الخلفاء * وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * والتنكير فى يسرا للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واى يسر * وعن العتبى او القتبى قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقى فى روعى قول من قال * ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح * فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول (شعر) الا ايها المرء الذى الهم به برح * وقد انشدت بيتا لم تزل فى فكره تسبح * اذا اشتدت بك العسرى ففكر فى الم نشرح * فعسر بين يسرين اذا فكرتها فافرح قال فحفظت الابيات وفرج الله غمى * وقال آخر (شعر) توقع اذا ما عرتك الهموم * سرورا يشردها عنك قسرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر فى بعض الشروح معناه ان فى الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظر افانه قد ينعكس كما فى قوله تعالى * وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * الكتاب الثانى غير الاول وان ذكرا معرفين وقوله عز اسمه * الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة * الضعف الثانى عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا منكرتين * والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر فى التيسير بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعنى وثبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل ويكون الجملة الثانية ح مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها فى النفوس وتمكنها فى القلوب كما كرر قوله تعالى * ويل يومئذ للمكذبين * اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى * وكما يكرر المفرد فى قولك جاءنى زيد زيد وعلى هذا التقدير لايستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى النظر * ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثانى بيانا * لما لايمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير مثل قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى

(لايمكن)

لا يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر * فاما الضعف الثانى فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثانى ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته او حقارته كقوله تعالى *الم نخلقكم من ماء مهين* ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا وفى الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة * وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهى المتيقن بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام * والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت فى نفسها خاصة كما تعمم بوقوعها فى موضع النفى وبكلمة كل * فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا اتزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفى اثبات والنكرة فى الاثبات تخص * ولو قال لا كلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان نكرة فى الاثبات لعموم الوصف والنكرة يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترن بها كما بينا فيجوز ان يتعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشئ واحد * ويؤيده قوله تعالى *قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا* حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله * واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد فى النفى والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع فى كل الجنس يصلح لتناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع فى بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا فى كله * وكذا قولك ما رأيت رجلا عم النفى جميع الجنس كما مر بيانه وقولك ما رأيت رجلا عالما عم النفى بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا * وكذا لو قال لا كلمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وبتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف فى الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول * واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد فى جميع المواضع * وقد كنت فى مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اى هذا الجنس اذ ليس فيه عين معهودة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بها وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا امرأة كوفية

العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ماعداهما وتمسك بنحو ماذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا * ورأيت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف الحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فامافي موضع الجزاء او الخبر فلا يتعمم كما في قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة * وكقولك جاءني رجل عالم * ثم النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم مادخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لااكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الارجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين مادخل في صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بماذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لااحلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة في النفي تعم والكناية وهي قوله فهي لاتستقل بنفسها ولاتفيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلابد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكنى بوقوعه في موضع النفي ولابد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالفا بطلاقهما فحنث في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لاغير فلا تطلق الاواحدة غير عين * يوضح جميع ماذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستبد بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلابد من ان يؤخذ حكمه مما سبق * واما عموم كلمة اي باعتبار الصفة فسنبينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

(مسلم)

مسلم فی بعض المواضع دون البعض لما ذکرنا من المعانی قوله (والله لااقربکما) اذا قال
لامرأتین له والله لااقربکما الا یوما اقربکما فیه لم یکن مولیا بهذا الکلام ابدا لانه وصف یوم
الاستثناء بصفة عامة فاوجب العموم فیمکنه ان یقربهما فی کل یوم یأتی فلا یلزمه شیٔ
فعدمت علامة الایلاء فان قربهما فی یومین متفرقین حنث * فان قال والله لااقربکما الا یوما
لم یصر مولیا لجواز ان یقربهما جمیعا من غیر حنث یلزمه فاذا قربهما فی یوم صار مولیا منهما بعد
غروب الشمس من ذلک الیوم لذهاب الاستثناء لان المستثنی یوم واحد قوله (ومن هذا
الضرب) ای من القسم الآخر وهو النکرة التی عمت بالوصف العام کلمة ای * او من جنس
النکرة التی تعم بدلیل العموم کلمة ای فعلی هذا الوجه یکون هذا اشارة الی قوله وقسم آخر
النکرة * واعلم ان آیا معناه ان یکون مدلوله بعضا من الکل غیر معین ولذلک لزم ان یکون
مضافا ابدا وان لا یجوز اضافته الی الواحد المعرف فلا یقال ای الرجل الا اذا کان فی معنی
الجمع کقوله ای التمر اکلت افضل وانما یجوز اضافته الی الواحد المنکر علی تأویل الجمع
ایضا فان قولک ای رجل معناه ای الرجال واذا لم یکن هذا التأویل لم یجز اضافة ای الیه ایضا کذا
فی حاشیة المفصل لمصنفه وذکر فی الصحاح ای اسم معرب یستفهم به ویجازی فیمن یعقل وفیمن لا
یعقل وهو معرفة للاضافة * واذا کانت دلالته علی جزء من الکل کان فی اصل الوضع للخصوص
ولذلک اذا قیل ای الرجال عندک وای رجل عندک لم یستقم الجواب الا بذکر واحد بان یقول زید
او عمرو وکذا رأیت فی بعض نسخ اصول الفقه * ویدل علی انه للخصوص قوله تعالی اخبارا عن
سلیمان * ایکم یأتینی بعرشها * فان المراد الفرد من المخاطبین بدلیل انه قال یأتینی ولم یقل یأتونی
وکذا یقال ای الرجال اتاک بصیغة الفرد لا بصیغة الجمع فی الاستفهام والشرط جمیعا * وهذا اذا
کان ما اضیف الیه ای معرفة فان اضیف الی نکرة فالفعل المسند الیه والجزاء علی وفق المضاف
الیه تقول ای رجل قام وای رجلین قاما وای رجال قاموا وتقول ای عبد من عبیدی دخل الدار
فهو حر وای عبدین من عبیدی دخلا الدار فهما حران وای عبید من عبیدی دخلوا الدار فهم
احرار ولا یجوز ای عبدین من عبیدی وای عبید من عبیدی دخل الدار فهو حر وذلک لان کلمة
ای وضعت للاستفهام فی الاصل فاذا کان ما اضیف الیه معرفة کان الاستفهام عن واحد
من الجملة لان الاستفهام لا یتعدی عن المضاف والمضاف الیه والمانع من انصرافه الی المضاف
الیه موجود لان المتکلم اقر بکون المضاف الیه معلوما له فینصرف الاستفهام الی المضاف
لا محالة وهو ای ودلالته علی واحد من الجملة التی اضیف الیها فیکون الفعل المسند الی ضمیره
علی صیغة الفرد وهذا هو الذی منع من اضافته الی المفرد فی المعرفة لانه انما یصح الاستفهام
اذا کان هناک جملة لها واحد وهی المثنی والمجموع * واذا کان ما اضیف الیه ای نکرة
فالاستفهام ینصرف الی المضاف الیه کله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الی الکل فینصرف
الیه لکونه جواب الاستفهام وهذا لان ایا ههنا یقع فی الحقیقة صفة للمضاف الیه فینصرف
الاستفهام الی کله بخلاف ما اذا کان المضاف الیه معرفة فان ایا لا یکون فی معنی الصفة ضرورة

والله لا اقربکما الا
یوما اقربکما فیه ان
المستثنی فی هذا کله
یکون عاما لعموم
وصفه والنکرة
تحتمل ذلک ومن هذا
الضرب کلمة ای
وهی نکرة یراد بها
جزء مما تضاف الیه
علی هذا اجماع اهل
اللغة قال الله تعالی
ایکم یأتینی بعرشها
ولم یقل یأتونی ویقال
ای الرجل اتاک

ان ایانکرة و المضاف الیه معرفة واذا کان کذلک لابد من ان یکون الضمیر المسند الیه الفعل موافقا للمضاف الیه فلهذا یقال ای رجل قام و ای رجلین قاما و ای رجال قاموا * وماذکرنا هو الذی جوّز اضافته الی النکرة المفردة لان المستفهم عنه کما یکون غیر مفرد یکون ایضا مفردا الیه اشیر فی التخمیر وغیره * ثم کلمة ای ان بقیت نکرة بعد الاضافة کما یشیر الیه هذا التقریر کان قول الشیخ وهی نکرة مجری علی اطلاقه وحقیقته وان صارت معرفة بالاضافة کما هو مذهب عامة اهل النحو وکما هو المذکور فی الصحاح ولهذا یصلح مبتدأ ولابد فیه من ان یکون معرفة کان قوله وهی نکرة محمولا علی المعنی لانها وان تعرفت صورة بقیت الجهالة فیها معنی لانها تصلح لتناول کل واحد من احاد ما اضیف الیه علی البدل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الی المعرفة فکانت نکرة معنی * یوضحه ماذکر القاضی الامام فی التقویم واما کلمة ای فبمنزلة النکرة عندنا لانها تصحب النکرة لفظا او معنی لاستحضارها تقول ای رجل فعل کذا و ای دار تریدها والنکرة معنی قوله تعالی * ایکم یأتینی بعرشها * وهی نکرة معنی یعنی ای رجل منکم لان المراد بها واحد منهم * وکذا قوله یراد بها جزء ما تضاف الیه مجری علی ظاهره ان کان المضاف الیه معرفة فاما المضاف الیه اذا کان نکرة فلابد له من تأویل لان المراد بها ح کل ما اضیف الیه علی ما بینا ان الاستفهام عن الکل لا عن الجزء * وتأویله ان المضاف الیه اذا کان نکرة لابد من ان یکون جزأ من جملة فکان ای مع ما اضیف الیه جزأ من تلک الجملة وبیانه ان المتکلم فی قوله ای رجال قاموا قدر فی نفسه اعدادا مما ینطلق علیه اسم رجال واشتبه علیه واحد من تلک الاعداد موصوف بالقیام فاستفهم عن ذلک ولو لم یکن هذا التقدیر لما صح الاستفهام فکان تقدیره ای رجال من الرجال قاموا فصار فی التحقیق مضافا الی الرجال بواسطة رجال فکان المراد به جزأ من تلک الجملة الا ان ذلک الجزء جمع لا فرد قوله (ای عبیدی ضربک) الی آخره * کلمة ای اذا وقعت فی موضع الشرط لابد من ان یتعقب ما دخل علیه فعل کما فی کل لانها للزوم اضافتها لا تدخل الا علی الاسم وهو لا یصلح شرطا فلابد من ان یلیه فعل یکون هو شرطا فی الحقیقة ثم ان کان ذلک الفعل مسندا الی خاص لا یصلح وصفا لای عرف ان المراد به الخصوص فلا یتناول الا واحدا * وان کان مسندا الی ضمیر راجع الی ای حتی صلح وصفا له یعم بعموم تلک الصفة ففی قوله ای عبیدی ضربک فهو حر الفعل مسند الی الضمیر الراجع الی ای فیصیر وصفا له فیعم بعمومه کما یعم فی قوله الا رجلا کوفیا وقوله من شاء من عبیدی فان ضربوه جمیعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا * واذا قال ای عبیدی ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الی خاص وهو المخاطب فلا یصلح ان یکون وصفا لای فبقی علی الخصوص کما کان لعدم ما یوجب تعمیمه فاذا ضربهم علی الترتیب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخیار الی المولی لا الی الضارب لان نزول العتق من جهته فکان التعیین الیه * ولا یقال قد صار ای موصوفا بالمضروبیة لان الضمیر المنصوب یرجع الیه فیصیر عاما بهذا الوصف کما عم المستثنی فی قوله والله لا اقربکما الا یوما اقربکما فیه وان کان

وقال محمد رحمه الله ای عبیدی ضربک فهو حر فضربوه فانهم یعتقون ولم یقل ضربوک فتثبت انها کلمة فرد لکنها متی وصفت بصفة عامة عمت بعمومها کسائر النکرات فی موضع الاثبات واذا قال ای عبیدی ضربک فقد وصفها بالضرب وصارت عامة واذا قال ای عبیدی ضربته فقد انقطع الوصف عنها فلم یعتق الا واحد

(مفعولا)

مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان * لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب فى الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به * ولان المفعولية فضلة فى الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره فى التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى فى قوله الا يوما اقربكما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا فى فوائد الشيخ الامام مولانا حميد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت فى اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائى كلمتها فهى طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اى نسائى كلمتك فهى طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا * وكذا لو قال اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر فى بيانه الى المولى ولو قال ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا * وكذا قوله اى نسائى شئت طلاقها فهى طالق واى نسائى شاءت طلاقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كما قالوا بعموم اى فى قوله اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بعمومه فى هذه المسئلة * اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال * فان حملوها جملة فان كان يطيق حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزء ما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة * وان كان لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل فاما ما بين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان * واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور فى جميع المواضع قال ليس عمومها فى هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة فى قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة * وصفت بوصف عام ولم تعم * وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهى لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا واذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم فى العادة لاظهار الجلادة

وشتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اى عبيدى ضربك لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه فى موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم فى الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى صلة فاذا وقعت فى موضع الشرط صار الفعل الذى جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لايعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره قائما به لا يوجب ذلك عمومه كما فى قوله اى عبيدى ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام فى الاستثناء من النفى وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن فى عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ماهو عام بنفسه وماهو عام بغيره وهو النكرة التى لحقها بعض دلائل العموم شرع فى بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفرد اى المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص فى موضع الاثبات ولا تعم انما تعرض للجانبين تأكيدا لانه فى بيان الخلاف * الا انها مطلقة * نفى العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالته على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق * ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولوحدة معينة المعرفة * ولوحدة غير معينة النكرة * والصواب انه لا فرق بينهما فى اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة فى كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعى رحمه الله هى اى النكرة فى موضع الاثبات توجب العموم * ورأيت فى بعض كتبهم ان النكرة فى موضع الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضى العموم كقولك جاءنى رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر فى القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية لكل فرد * فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشئ اذا اردناه * الآية فان قوله لشئ على العموم وان كان فى موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شئ لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها * وبان قوله تعالى * فتحرير رقبة * عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم

فاما النكرة المفردة فى موضع اثبات فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعى رحمه الله هى توجب العموم ايضا حتى قال فى قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا

لما كان كذلك كذا في المحصول * الا ترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام والا ترى انه يحسن الاستثناء بالا بان يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولو لا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطلقة اي الرقبة المذكورة في النص مطلقة * او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لا عامة * لانه فرد اي موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى * انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا * والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال لله علي ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى * فتحرير رقبة * باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا * ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان الطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول الا ما تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض للصفات اصلا يعني يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لا عامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص العام * وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومزل القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعني ما ذكرت من احتمال التخصيص في النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة للتقييد فنقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل وجوب التحرير) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء الامر اي الشان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اي غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذي صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سبباً له فيتكرر مطلقا بتكرر

بتكرر السبب من باب العموم فى شئ قوله (وصار) اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك
جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * احدهما ان يقال ان تقييد المطلق نسخ عندكم
وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجبه حتى لم يجز اعتاق رقبة غير مملوكة وصار
كانه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقييدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر
وهو قوله * عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة * فقال اشتراط الملك فى الرقبة ثبت لضرورة التحرير
المنصوص عليه واقتضائه فان التحرير لا يصح الا فى الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة
الثابت بعين النص * والثانى ان يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة
حتى لم يجز اعتاق غير المملوكة كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال
اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
الا بالطهارة قال عليه السلام * لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم * لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم
قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة ايضا
فقال التخصيص انما يكون فيما تناول اللفظ اياه ظاهرا لولا المخصص وهذا النص لا يتناول
الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة
اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون
قائمة على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة * وكذلك التحرير المطلق اى الكامل *
لا يخلص اى لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى
لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء
واعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا مبتدأ مطلقا
كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت فى قوله
لشئ من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية فى قدرته جل جلاله
فاذا اخبر عن نفوذ قدرته فى بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته فى سائرها * وماذكروا
من العموم على سبيل البدل ان عنوا به ان كل واحد من الجملة يكون فى الصلاحية بدلا عن
صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوا به ان اللفظ يتناول على سبيل
الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد الا بقرينة كذا
فى الميزان * واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لانا لا نسلم ان هذا الاستثناء ان صح استثناء
حقيقى لانه لا بد فى الاستثناء الحقيقى من ان يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة
وليس كذلك ههنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلا يمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى
لكن وذلك لا يدل على العموم * او يكون هذا استثناء من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة
على اى حال كانت الا فى حالة الكفر وح ثبت الاحوال فى صدر الكلام بدلالة الاستثناء
بضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثناء بلا ضرورة فى اثباتها مع انها غير مذكورة فلا يثبت
العموم قوله (وصار ما ينتهى اليه الخصوص) اى التخصيص نوعين بالياء لا بالالف كما وقع

فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذى هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لا يخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون مخصوصا فلا

(فى بعض)

في بعض النسخ * وههنا مسئلتان احدٰهما بيان ماينتهي اليه جواز التخصيص و الثانية بيان اقل ماينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليهـا فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولايجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابي بكر القفال الشاشي * ومنهم من فصل فاجاز في لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز في الجموع المعرفة الا الى الثلاثة ومختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لايجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة * وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لامانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص * وماذكروا مبني على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيمادونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالته على الجمع واقل الجمع ثلاثة على مابينا فلايجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلايجوز الا بما يجوز به النسخ الاترى ان لفظ المشركين لايصلح للواحد بحال فلايجوز رده الى مالايصلح له واخراجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظة من لايخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها يحتمل الخصوص فانها يتناول الواحد والجماعة في قولك من دخل داري اكرمته فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلايجوز الاترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولنا ماذكرنا ان لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لايخرج العام عن حقيقته لبقـاء معنى الجمع فيه بعد بل هو تبين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الاترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على اكثر ممادل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لايجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الاترى ان النسخ لايجوز الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولايجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لايجوز الا بما يجوز به النسخ كما لايجوز الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته في اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمني فبالتخصيص الى الواحد لايخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ماينتهى) يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا الا على مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب وماشبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعنـاه فمثل قوله لا يتزوج النسـاء ولايشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحـد واما ماكان جمعـا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشـتريت عبيدا او ان تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ماوراء الثلاثة فى جميع الالفاظ عند البعض وفى الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع فى بيانها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبدالله ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالى واليه ذهب نفطويه من النحويين * ثم الفريق الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع فى الاثنين مجازا فنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وفائدة الاختلاف تظهر فى جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم اونذر ان يتصدق بشئ على فقراء اومساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة فى الاثنين كما فى الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض * فاستعمل فى الاثنين ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلباكما * وقوله جل جلاله انا معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان يأتينى بهم جميعا * والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فما فوقهما جماعة * وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع اولى * واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى الاثنين كما هو موجود فى الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى الثلاثة اكثر الاترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين * واما الحكم فهو ان للمثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله فى السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعى ان ادنى الجمع اثنان لما روى عن النبى عليه السلام انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين فى قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وصار ماينتهى اليه الخصوص

وفى المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع فى اللغة يقال نحن فعلنا فى الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفى المثنى اجتماع كما فى الثلاثة ولنا قول النبى عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا تختلف وللوحدان ابنية مختلفة وكذلك الجمع ايضا تختلف ابنيته وليس للمثنى الامثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه قسم منفرد

الجماعة فى المواريث والوصايا حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما
ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة فى صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنية الجمع
فى الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به
الآخر فيقال جاءنى رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشئ واحد * وتمسك الجمهور بما
هو المذكور فى الكتاب وبما سنذكره وقوله فى الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم
الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال
المثنى اى فى محل يجب ان يستعمل فيه التثنية اوهو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع اومعناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع
فيقال نحن فعلنا فى اثنين كما يقال كذلك فى الجمع قوله (وفى المواريث) اى حجبا واستحقاقا
يصرف الجمع الى المثنى * اما حجبا فقوله تعالى *فان كان له اخوة* كما ذكرنا * واما استحقاقا
فقوله عز اسمه* فان كن نساء فوق اثنتين* صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق
اثنتين قوله (عليه السلام * والثلاثة ركب* اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها
بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد فى الحكم لا يوجب
الاتحاد فى الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا التفرقة فى الحكم لا يدل
على الافتراق فى الحقيقة *لانا نقول الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق
لا محالة وهنا ثبت الافتراق بينهما فى حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما
فى هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب اى بجمع
والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا
ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء *وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم
فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل
الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة
كان الكل فى الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل
الالف والنون المكسورة فى حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة فى
حالتى الجر والنصب *قال شمس الائمة رحمه الله ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك
للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة * قال صاحب القواطع
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت
رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان
لا ينعت بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية
فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق

حروف المعاني * ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة
دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة * ولانه يصح نفي اسم الجمع عن
الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعا بل رأيت
اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة
واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق
والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه
قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اي ضم اليه الواحد * تعارض
الفردان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام
ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه *
واما الثلاثة فانما يعارض اي يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشيء واحد فلم يبق
معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة * وبهذا
خرج الجواب عما قالوا في المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان
اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه
معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ما ورد لا على
ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض
لانه متركب من اجزآء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار)
اي اظهارها كامهال القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام * وكذا امهال المرتد للتأمل *
وكمدة المسح في حق المسافر * ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام * وكمدة التخيير
مقدرة بثلث سنين * وكما في قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا
لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوي بعضه
بعضا * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما
الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين
حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث * او على سنة تقدم الامام
يعني يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه
يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا
عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا * او يحمل على ان للاثنين
حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم
الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابوبكر الجصاص
وغيره * وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص
المواريث من سآئر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها
بكذا * او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى في المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فانما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلآء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

(والجب)

والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثانى قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة

والحجب فقال ثبت ذلك فى المواريث بقوله تعالى *فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك * اى ان
كانت الاختان لاب وام اولاب اثنتين فاثبت للاختين ثلثى المال تصريح هذا النص وقد ثبت
بدلالة قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر
من الثلثين فعرفنا ان للاثنتين حكم الجمع فى الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهى قرابة
جزئية كان اولى فثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس فى المواريث صورة
اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع فى الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا
لالحاق الاثنتين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه * اوكان هـذا النص هو الموجب
لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى * فان كن نساء فوق
اثنتين * والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فان
احدهما عن الاخر قوله (والحجب يبتنى على الارث ايضا) يعنى لما كان للمثنى حكم الجمع فى استحقاق
الميراث كان له حكم الجمع ايضا فى الحجب لانه مبنى على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة
حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا * اومعناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث
فكان الحجب مبنيا على الارث فيثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا فايضا يتعلق بمحذوف فى الوجهين
كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روى ان ابن عباس قال
لعثمان رضى الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى *فان كان له
اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة فى لسان قومك قال نعم ولكن لا استجيز
ان اخالفهم فيما رأوا وفى رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس فلولا ان
مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه
عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب
دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع
لا بالنص الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول
الاخوات المفردات بحال قوله (والثانى) اى التأويل الثانى لذلك الخبر انه محمول على
اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا فى ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على
ما روينا من قوله عليه السلام *الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب* اذ فيه نهى
بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان فى اول الاسلام كانت الغلبة
للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة
يعنى فى جواز السفر * وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثانى ولو قال والثالث مكان
قوله والثانى لكان احسن لانه اول الحديث اولا بتأويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التأويلين
الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثانى * وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى
يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا فى الجمعة ثلاثة سوى الامام واماقوله فقدصغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لايصلح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرد الصيغة فاختير لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

مائبت فى ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثانى الى آخره مذكورا فى النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام فى غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكما وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان فى الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها فى الانسان زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كما الحق الزوج بالفرد فى قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كما لو قطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان فى الصورة واحدا فلهذا اجاز اطلاق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذى لا يميل الا الى الشئ الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة وعايشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم فى شان مارية وقع فى قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هى الدواعى واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو وانما يوصف الميل به كذا فى المحصول * وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية فى مثل هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين * وذكر فى التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب فى اللغة فيما كان فى الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى * وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر * كانه وجه تركيين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر فى التثنية والجمع * ظهراهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلنا لايصح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعنى لايصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورها من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له فى الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفرد لهما صيغة لئلا يكون التبع مزاحما للاصل فاختير لهما صيغة الجمع مجازا * ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك فى الخطاب والغيبة لا فى الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذى يخبر عنه فى قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة تميز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة * وذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف فى لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق فى الاثنين من غير خلاف

(ولا فى)

ولا فى الضمير الذى يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق اللسان على كونه موضوعا لتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا فى نحو قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * فان ما يتعدد من شخصين فالتعبير عنه فى اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذارا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف فى نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ التثنية * ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية * لانا لا نسلم مسبوقيته بها اذ لا يقال قلبا كما فتبين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها فقد حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلل مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا تثبت قياسا * واما الجواب عن قوله تعالى * وكنا لحكمهم شاهدين * فنقول قد قيل المراد الحاكان وهما داود وسليمان والمتحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة * وعن قول عز اسمه * اذ تسوروا المحراب * الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيفى وهؤلاء ضيفى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض ولا يقال قوله ان هذا اخى يأبى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين ملكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به وعن قوله تعالى * انا معكم مستمعون * ان المراد موسى وهارون وفرعون * وعن قوله تعالى * عسى الله ان يأتينى بهم جميعا * ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى * على انا لا ننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فتحمل هذه الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل * واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشئ واحد * وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان الثابت به حق * او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشركة تنبئ عن المساواة ولهذا لو قال هو شريكى فى هذا المال كان اقرارا له بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكانت الثابت به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد فى المتشابه بل يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان * قال شمس الائمة رحمه الله ويشترطان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

واما المشترك فحكمه الوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

(باب معرفة احكام القسم الذى يليه)

قوله (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه) لاخلاف فى انه موجب للعمل وانما الخلاف فى انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضى ابى زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بينا من قبل* وقوله على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازا فانك اذا أولت قوله جاءنى زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا أولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة) يعنى انما سمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهرا لظهور معناه والقسم الثانى نصا لازدياد وضوحه على الاول كما ينبئ عنه معناه اللغوى وكذا المفسر والمحكم* ليصير الادنى متروكا بالاعلى اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجح الاقوى على الاضعف* وهذا اى صيرورة الادنى متروكا بالاعلى* السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث* وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم* ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم فى قوله تعالى* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز ذكره* فانكحوا ماطاب لكم من النساء* فان الاول محكم فى حرمة نكاح ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن للتأبيد والثانى ظاهر فى اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبى عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر* ومنها تعارضهما ايضا فى قول عليه السلام* الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة* كذا فى النافع وقوله صلى الله عليه وسلم* لغالب بن ابجر *كل من سمين مالك* فان الاول محكم فى التحريم والثانى ظاهر فى التحليل فيرجح المحكم ايضا* وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى* واشهدوا ذوى عدل منكم* وقوله تعالى* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا* فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التأبيد الحق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى يوجب رده فيرجح على المفسر* ولقائل ان يقول لانسلم كون الاول مفسرا لان ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى *واشهدوا ذوى عدل* يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات* وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

(باب معرفة احكام)
(القسم الذى يليه)
وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعانى عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا يكثر امثلته فى تعارض السنن والاحاديث

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره فی کتاب الاقرار فی الجامع رجل قال لآخر لی علیک الف درهم فقال الاخر الحق الیقین الصدق کان کل ذلك تصدیقا ولو قال البر الصلاح لم یکن تصدیقا ولو جمع بین البر والحق او البر والیقین او البر والصدق حمل البر علی الصدق والحق والیقین فجعل تصدیقا او جمع بین الحق او الیقین او الصدق والصلاح جعل ردا ولم یکن تصدیقا وحاصل ذلك ان الصدق والحق والیقین من اوصاف الخبر وهی نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فیکون جوابا علی التصدیق وقد یحتمل الابتداء مجازا ای الصدق اولی بك مما تقول واما البر فاسم موضوع لکل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنی المجمل فلم یصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص اوظاهر وهو ما ذکرنا حمل علیه واما الصلاح فلفظ لایصلح صفة للخبر بحال وهو محکم فی هذا المعنی فاذا ضم الیه ما هو ظاهر او نص وجب حمل النص الذی هو محتمل علی الحکم الذی لایحتمل فلم یکن تصدیقا وصار مبتدأ فترجح البعض علی البعض عند التعارض

اشهاد العمیان والمحدودین فی القذف فی النکاح صحیح حتی انعقد النکاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم * واعلم ان ایراد المثال لیس من اللوازم لان الاصل تمهد بالدلیل والبرهان لا بالمثال وانما ایراد المثال للتوضیح والتقریب فلابد من اقامة البرهان علی المدعی اولا ثم ایراد المثال بعد ان شاء للایضاح علی سبیل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا علیك ان لاتتعب فی طلب المثال قوله (ومثاله) ای مثال ترك الادنی بالاعلی من مسائل اصحابنا باب ذکره محمد رحمه الله فی اقرار الجامع * واصله ان کلام المدعی علیه اذا صلح تصدیقا لکلام المدعی ولا یصلح ردا یجعل تصدیقا وان کان یصلح ردا ولایصلح تصدیقا یجعل ردا وان احتملهما یعتبر الغالب ویحمل علیه * والالفاظ المذکورة خمسة *الحق * الیقین * الصدق *البر *الصلاح فالثلاثة الاولی تصلح صفة للخبر ظاهرا یقال خبر حق خبر یقین * خبر صدق * فاما البر فاسم لجمیع انواع الاحسان ولکنه یحتمل ان یصیر صفة للخبر بقرینة مثل ان یقول لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت کما تقول لمن اخبر بخبر کذب کذبت وفجرت *واما الصلاح فلایصلح صفة للخبر بحال لایقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت * فاذا قال لآخر لی علیك الف درهم فقال الآخر الحق او الیقین او الصدق کان تصدیقا واقرارا لانه ذکر فی محل الجواب مایصلح ان یکون جوابا فیجعل محمولا علی الجواب بظاهره وما تقدم من الخطاب یصیر کالمعاد فی الجواب فیصیر کانه قال * الحق ماقلت * الصدق ماقلت * الیقین ماقلت * وبیانه انه صالح للجواب ان الدعوی خبر وقد ذکرنا ان الخبر یوصف بالحق والصدق والیقین وبضدها هذا هو الحقیقة وان کان یحتمل الابتداء ای الصدق اولی بك* اوعلیك بالصدق * او الحق والیقین اولی بالاشتغال من الدعوی الباطلة ولکن ذلك مجاز والمجاز لایعارض الحقیقة کذا فی شرح الجامع لشمس الائمة * وقال بعض المشایخ هذا اذا لم یعرب او ذکر مرفوعا اما اذا نصب فلایکون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فیکون امرا له بالصدق ونهیا له عن الکذب * وقال عامتهم لو قال بالنصب یکون تصدیقا ایضا ومعناه انك ادعیت الحق او قلت وهذا هو الصحیح لان العرف لایفصل بین الرفع والنصب والاصل فیه هو العرف والیه اشار محمد فقال انما ینظر فی هذا الی معانی کلام الناس* ولو قال البر او الصلاح لم یکن تصدیقا لان البر اسم لجمیع انواع الخیر والاحسان کما قال تعالی*ولکن البر من اتقی *ففی محل الجواب هذا اللفظ فی معنی المجمل لان صلاحیته له ولغیره واحتمال الجواب وغیره فیه علی السواء وباللفظ المجمل لایصیر مقرا والجواب لایتم بکلام مجمل*واما الصلاح فلایصلح صفة للخبر بوجه فصار معنی کلامه البر او الصلاح اولی بك او الزم الصلاح واترك الدعوی الباطلة* ولو ضم احد الثلاثة الی البر فقال الصدق البر * او الحق البر* او الیقین البر * اوقدم البر فقال البر الصدق * او البر الحق* او البر الیقین کان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ما ضم الیه بیانا له الا تری ان البر مقرونا بالصدق یستعمل فی موضع الجواب یقال صدقت وبررت * فان ضم شیئا من هذه الثلاثة

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع له فكان محتملا

ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فمحكم فى المتعة لا يحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفى وحكمه النظر فيه ليعلم اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا باسم خفى به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور فى فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض والنباش هو الآخذ الذى يعارض عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذى دل عليه اسم النباش فى غاية القصور والهوان

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل فى التصديق اصلا لا يقال
صدقت وصلحت بل هو محكم فى هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب
حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتداء امر له باتباع الحق والصلاح
وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اى نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى
به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقالت
زوجت نفسى منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت
شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح
ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو
شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا * ولنا حديث
عمر رضى الله عنه قال لا اوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت
على قبره * والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا
فى المنافع التى تحدث فى المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقتا كالاجارة
فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا فى عقد المتعة ولا يحتمله ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم
ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه فى الحقيقة الملك التمتع بها صار المحتمل من صدر
كلامه محمولا على المحكم من سياقه * وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل
كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع * واذا تعين
كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه *
وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد
شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا * الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد
مضى الشهر وهنا لو صح التوقيت لم يبق بينهما عقد بعد مضى الوقت كما فى الاجارة * قال
الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر
يكون النكاح صحيحا لان فى هذا تأكيد معنى التأبيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ما اذا ذكرا
مدة قد يعيشان اكثر منها * وعندنا الكل سوآء لان التأبيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله
طالت المدة او قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط * لان التزوج لما وضع له وهو
اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح فى الحقيقة الملك التمتع بها
والازدواج معها كما ذكرنا * فمحكم فى المتعة اى فى افادة معنى المتعة * لا يحتمله النكاح اى
لا يحتمل التوقيت الذى هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اى مثال الخفى قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص
باسم آخر سوى السرقة خفى فى حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه
الامر ان اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء
فى النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سوآء كان القبر فى بيت او لم يكن

فى ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله يقطع * ثم اختلف اصحاب الشافعى فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر فى بيت محرزا وفى مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر فى برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالى * وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر فى مفازة وهو اختيار القفال * وذكر شمس الائمة فى المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر فى بيت مقفل والاصح عندى ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية فى ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا فى الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال فى شرآئط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى * والسارق والسارقة * الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الآدمى باسم الانسان لا يمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضى الله عنهما فى النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحى وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم * ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس مااعتادوا احفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع فى القبر * الا ترى ان الاب والوصى لو كفنا الصبى او عبد الصبى من مال الصبى بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفنساه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص فى كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فبمجموعها اولى * اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ماذكر الشيخ فى الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اى الاخفاء عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم غفلته واحتال لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزانى وشارب الخمر يختفى من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز عن الايدى لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثانى ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لماخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه * اريت صورتك فى سرقة من حرير * اى فى قطعة من حرير جيدة بيضاء * كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا فى مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش فى غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعدية بمثله اى تعدية الحكم فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع دونه فى الاصل باطل لاسيما فى الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتال فى اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان فى فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل فى جنايته وحذاقه فى فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفى مرادا بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا لمعنى فى الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم * وقوله وتعدية الحدود فى مثله) اى فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل فى القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم * واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوة وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت فى الكفن فانه مع الميت يوضع فى القبر للبلى ولهذا يوضع فى اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفنونى فيهما فانهما للمهل والصديد والحى احوج الى الجديد * فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * واما النقصان فى الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

و التعدية بمثله فى الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل فى جنايته وحذق فى فعله لان الطر اسم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة فى غاية الكمال وتعدية الحدود فى مثله فى نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام فى هذا الفصل

﴿ والقبر ﴾

والقبر ليس بحرز بنفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لايجب القطع وما كان حرز الشئ كان حرز الجنسه لامحالة لان معنى الصيانة لايختلف من جنس واحد كحظيرة الغنم * ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لايحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاء له عن الاعين لا احراز الكفن * ولا يقال فاذا لم يكن احرازا كان التكفين تضييعا * لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشئ الى الحاجة لايكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر فى الارض (فان قيل) يجوز ان لايكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما فى الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الاترى انه لايحفظ فيه ماسوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ماروى انه عليه السلام قطع نباشا فمعارض بماروى عنه عليه السلام انه قال *لاقطع فى المختفى* وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد * وفى الصحاح اختفيت الشئ استخرجته والمختفى النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة * وكذا حديث عمر رضى الله عنه فان للامام ذلك الاترى ان ابابكر رضى الله عنه قطع ايدى نسوة اظهرن الشماتة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا * واما حديث عائشة رضى الله عنها فمحمول على التشبيه فى استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لايوجب التعميم وروى محمد فى الاصل ان نباشا اخذ فى زمن مروان الحكم فشاور من بقى من الصحابة رضى الله عنهم فاجمعوا ان لاقطع عليه * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لايرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية)

(باب احكام الحقيقة والمجاز)

قال حكم الحقيقة وجود ماوضع له امرا كان او نهيا خاصا او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ماوضع له اى ثبوت ماوضع اللفظ * امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى *ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* وقوله جل ذكره *ولاتقتلوا النفس التى حرم الله الابالحق* فان كل واحد من النصين خاص فى المأموربه والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى وهذا بلاخلاف * وحكم المجاز وجود ما استعير له اى ثبوت مااستعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى *اوجاء احد منكم من الغائط* انى ارانى اعصر خمرا * وقوله عليه السلام *لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعى وسنبينه* وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعنى لايوقف عليها الابالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص فى الشرع فانها لاتثبت حججا الابعد السماع من صاحب الشرع

والنقل عنه * وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور
من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لايصح بكل وصف *
وحاصله ان جواز استعمال المجاز لايتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي
سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدم من قبل
* اما في الحكم اي في اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء * الا عند التعارض يعني
اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير
موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض * ويجوز ان يكون معناه
اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه *
ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة
بالتفاهم لخفائها او عدم الاطلاع عليها ولكني ماظفرت به في شيء من كتب اصحابنا صريحا فكان
حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيده بماذكر القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوع
الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ماللحقيقة لانه مستعمل بمنزلتها الا ان المطلق من الكلام
لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل والثاني طارئ عليه فلا يثبت الا بدليله
قوله (فاحتج الشافعي بعمومه وابى ان يعارضه) الى آخره * بيانه ان قوله عليه السلام * لاتبيعوا
الطعام بالطعام * يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا
كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان
المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقي ماوراءه داخلا تحت العموم
فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وباشارته يقتضي كونه الطعم
علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله
تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * الزانية والزاني فاجلدوا * على ماعرف * والطعام
اسم لمايؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد
الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم
بيع الغير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الطعم * وحديث
الصاع وهو ماروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * لاتبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء * وفي بعض الروايات الرماء
يعني الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارمى الشيء ارماء اي زاد وارمى فلان اي اربى يدل
بعبارته وعمومه ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام
التعريف فاستغرق جميع مايحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا *
وباشارته يدل على ان الكيل هذا علة لانه لما كان المراد من الصاع مايكال به صار تقدير
الكلام ولامايكال بصاع بمايكال بصاعين * او ولامكيل بمكيلين فيقتضي جواز بيع حفنة
بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف مااقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لاعموم للمجاز وبيان ذلك ان النبي عليه السلام قال لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة * الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما فى قوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * اى صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجرى الا فى الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ماوراء المطعوم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول * وشبهة الخصم ان الاصل فى الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعانى للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز فى حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها فى غير موضوعاتها لتأديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة فى الكلام بمنزلة الرخص الشرعية فى الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز فى هذا بمنزلة ماثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندى * ولكنا نقول المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه فى احتمال العموم والخصوص الى آخر ماذكر الشيخ فى الكتاب وفى قوله احد نوعى الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضرورى بل هو واحد قسمى الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله (لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغى ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد تحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء فى قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه اوغير ذلك مما تقدم ذكره فى باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل فى المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما فى الحقيقة (فان قيل) سلمنا ان العموم فى الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وللدليل الذى تحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع فى المجاز فلا يصح القول بعمومه (قلنا) لابد فى مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير فى اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر * وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف فى اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذهى موجودة فى مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه فعرفنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لابد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعوم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضرورى يصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثرا في العموم قوله (والصاع نكرة) اى لفظ الصاع في قوله عليه السلام * ولا الصاع بالصاعين * قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم * وفي ضم قوله ويجاوره الى مايحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة مايحله باعتبار المجاورة * الاترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه للشان اى ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه * ليعمل في ذلك اى فيما استعير له وهو مايحله ويجاوره * عمله اى كعمله في محله وهو موضوعه الاصلي ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته وهي لام التعريف قوله (الا انهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض * اى هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفترقان في اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لايسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ماهي موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجح لايدل على كون المجاز ضروريا كترجح المحكم على الظاهر لايدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اى طريق جاز سلوكه من غير ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لالحاجة ولا لضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ماظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضروري فاسد * والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة * وان لم يكن للذل جناح * وقوله * فاصدع بما تؤمر * اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج * وقوله عز اسمه * وقيل ياارض ابلعي ماءك وياسماء اقلعي * وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار * وقوله علت كلمته * فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض * وغير ذلك مما لايعد ولا يحصى * والله تعالى علي اى منزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري * ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك * لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى

(في القرآن)

فالصاع نكرة زيد عليها الام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به مايحله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته الاترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضروري

فی القرآن بخلاف المجاز لوکان ضروریا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضی لیس بصحیح لان العموم العوارض الالفاظ علی مامر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دلیل العموم فیه امکن القول بعمومه فاما المقتضی فغیر ملفوظ لا تحقیقا ولا تقدیرا بل هو ثابت شرعا فلا یتصور فیه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقدیرا فامکن القول بعمومه عند وجود دلیله * قال ابو الیسر المقتضی اذا کان ثابتا لغة یوجب العموم فاما اذا کان ثابتا شرعا فلا لانه صیر الیه للضرورة فیتقدر بقدرها * وفی قوله حتی کثر ذلک فی کتاب الله تعالی اشارة الی رد قول من انکر وقوع المجاز فی القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهانی وابو بکر الاصبهانی واتباعهما متمسکین بان المجاز کذب بدلیل انه یصدق نافیه واذا کان صدقا کان اثباته کذبا ضرورة واذا کان کذبا یمتنع ذلک فی کلام الله تعالی * وبما ذکرنا ان المجاز هو استعارة الکلمة لغیر ما وضعت وهذا لا یکون الا من ذی الحاجة وانه تعالی منزه عن الحاجة * وبان المجاز لو کان واقعا فی القرآن لصح وصفه تعالی بکونه متجوزا لصدور التکلم بالمجاز والامر بخلافه * وکل ذلک فاسد لان المجاز موجود فی القرآن بحیث لا وجه الی انکاره ونظائره اکثر من ان یحصی * وقولهم المجاز کذب فیمتنع وقوعه فی کلامه تعالی وهم منهم لان کذبه انما یلزم لو کان النفی والاثبات للحقیقة کقولنا هو اسد بالحقیقة لیس باسد بالحقیقة لتناقضهما حو اما اذا کان احدهما بالحقیقة والاخر بالمجاز کقولنا لیس باسد بالحقیقة هو اسد بالمجاز فلا یلزم من صدق النفی کذب الاثبات لانهما لا یتنافیان * وانما لم یصح وصفه تعالی بکونه متجوزا لان مثل هذا الاطلاق یتوقف علی الاذن لان اسماء الله تعالی توقیفیة * وذکر عبد القاهر البغدادی فی اصوله بعد ذکر قول هذه الطائفة وذکر شبهتهم ثم افترق هؤلاء فی کلمات من القرآن طریقها المجاز فمنهم من تأول بعضها علی الحقیقة وتقول فی مثل قوله تعالی * واسأل القریة * وقوله * فوجدا فیها جدارا یرید ان ینقض فاقامه * انه محمول علی الحقیقة لانه تعالی قادر علی انطاق الارض لانبیائه وعلی خلق الارادة فی الجدار * ومنهم من شک فی کون المجازات التی فی القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذی غیر منه * ویدل علیه ما ذهب الیه الامامیة من الرافضة فی دعواها ان الصحابة غیرت نظم القرآن وزادت فیه ما لیس منه ونقصت منه ما کان فیه من امامة علی واولاده وزعموا ایضا ان ما فیه من مجازات فهو من زیادات المبدلین * ثم قال فی آخر هذه المسئلة واما الذین انکروا وجود المجاز فی القرآن وزعموا انه لو کان فیه مجاز لکان کذبا فانه یلزمهم ان یکون قوله تعالی * انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون * کذبا لان انا ونحن للجماعة دون الواحد فی اصل الوضع * وان قالوا صح ذلک علی وجه التعظیم فهو المجاز الذی انکروه * وایضا فان منکر المجاز فی القرآن لا یخلو من ان یقول المعدوم شیء کما قالت القدریة او یقول لیس بشیء کما قال غیرهم وعلی الاول یلزمه ان یکون قوله تعالی * وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا * مجازا وعلی الثانی یلزم ان یکون قوله عز اسمه * ان زلزلة الساعة شیء عظیم * مجازا * واما الرافضة المدعیة ان المجازات کلها مما غیرتها الصحابة فلا کلام معهم فی هذه

حتی کثر فی کتاب الله تعالی وهو افصح اللغات والله سبحانه وتعالی علی عن العجز والضرورات

المسئلة لانهم فی حیرة فی احکام الشرع وفی تیه الی ان یظهر امامهم الذی ینتظرونه ومن لا یثق بشیء من القرآن فلا یناظر فی صفات کلمات القرآن ولا فی احکام القرآن قوله (ومن حکم الحقیقة انه) ای ان لفظ الحقیقة * لا یسقط عن المسمی بحال ای یصح اطلاقه علی موضوعه ابدا ولا یصح نفیه عنه بحال فاذا اطلق کان مسماه اولی به من غیره * الا اذا کان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لا یسقط عن المسمی بحال یعنی اذا کان المسمی مهجورا ای ترک الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فح یجوز ان یسقط عنه لفظه الموضوع له لا یتناوله عند الاطلاق سواء کان الهجران بالعادة او بالتعذر بل یتعین المجاز * ویصیر ذلک ای کونه مهجورا * دلیل الاستثناء ای نازلا منزلته فیصیر المسمی المهجور مستثنی تقدیرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحیته للدخول تحت اللفظ کمن حلف لا یسکن هذه الدار وهو فیها موجب هذا الکلام وجوب الامتناع عن السکنی من زمان الحلف الی آخر العمر لان المصدر الذی دل علیه قوله لا یسکن نکرة وقعت فی موضع النفی فیعم جمیع ما یتصور من السکنی فی العمر فکان القیاس ان یحنث وان اخذ فی النقلة من ساعته کما قال زفر رحمه الله لوجود حقیقة السکنی بعد الفراغ من الیمین وان قل لفوات شرط البر به وهو استغراق العدم جمیع العمر کما لو دخل ثم خرج علی الفور بعد الانتقال * الا انه لا یحنث عندنا استحسانا لان ذلک القدر من السکنی صار مستثنی عن الیمین لکونه مهجورا فی مثل هذا الکلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما فی وسعه من السکنی اذ الیمین تعقد للبر لا للحنث ولا یتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من الیمین فوجب القول به تحقیقا لمقصوده وصار کانه قال لا اسکن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وکمن حلف لا یقتل فلانا وقد کان جرحه قبل ذلک) فمات المجروح بعد یمینه من ذلک الجرح لا یحنث وان وجد الازهاق الذی به یصیر الجرح السابق قتلا بعد الیمین لما ذکرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما فی وسعه من القتل فی المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم یدخل تحت مقصوده مستثنی عن الیمین لکونه مهجورا وقس علیه مسئلة الطلاق * وکمن حلف لا یأکل من هذا الدقیق فاکل من عینه قال بعض مشایخنا یحنث لان عینه مأکول فیدخل تحت الیمین کاکل الخبز والاصح انه لا یحنث لان اکل عین الدقیق مهجور عادة فصار ذلک دلیل الاستثناء وینصرف یمینه الی ما یتخذ منه من الخبز ونحوه کذا ذکر شمس الائمة فی اصول الفقه والمبسوط * وذکر فی شرح الجامع الصغیر والاصح عندی انه یحنث لان الدقیق یتأتی اکل عینه وما هو المقصود بالاکل یحصل باکل عینه وقد تقلی فیؤکل ایضا فاذا کان حقیقة لفظه متعارفا ایضا من وجه (قلنا) یحنث به * وفی المبسوط ولو نوی اکل الدقیق بعینه لم یحنث باکل الخبز لانه نوی حقیقة کلامه * وفی شرح الجامع الصغیر للقاضی الامام فخر الدین رحمه الله فان عنی اکل الدقیق صحت نیته فیما فیه تغلیظ حتی یحنث باکل الدقیق ولا یصدق فی صرف الیمین عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وکما اذا حلف لا یأکل من هذا الشجر فاکل من عینه لم یحنث یعنی فی شجر لا یؤکل عینه عادة لان اکل عین الشجر لما کان

(مهجورا)

ومن حکم الحقیقة انه لا یسقط عن المسمی بحال واذا استعیر لغیره احتمل السقوط یقال للوالد اب ولا ینفی عنه بحال ویقال للجد اب مجازا ویصح ان ینفی عنه لما بینا ان الحقیقة وضع وهذا مستعار فکانا کالملک والعاریة الا ان یکون مهجورا فیصیر ذلک دلالة الاستثناء کما قلنا فیمن حلف لا یسکن الدار فانتقل من ساعته وکمن حلف لا یقتل وقد کان جرح ولا یطلق وقد کان حلف کمن حلف لا یأکل من الدقیق لا یحنث بالاکل من عینه عند بعض مشایخنا واذا حلف لا یأکل من هذا الشجر فاکل من عین الشجر لم یحنث ایضا ومن احکام الحقیقة والمجاز

مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمرا وثمنه ان لم يكن
قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون فى جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقى ومدلوله المجازى فى وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه * وذهب الشافعى وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو على الجبائى وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه * مستروحين فى ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول * الا ترى ان الواحد منا قد يجد فى نفسه اذا قال لغيره لا تنكح مانكح ابوك او قال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح مانكح ابوك وطئا ولا عقدا وتوضأ من اللمس مساو وطئا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولا تنكحوا مانكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * او لمستم النساء * على الوطئ والمس باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول او لمستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صحت ارادة الجميع ايضا عند عدمه * قالوا وقد حكى عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لا نأثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولمن ذهب الى امتناعه وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدى الى المحال فيكون فاسدا * وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه فى الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا فى موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا فى غيره والشئ الواحد فى حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا فى موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشئ الواحد لا يحل مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين * والاستحالة فى الوجه الاول باعتبار اللفظ وفى الوجه الثانى باعتبار المعنى * وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هى مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هى حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف * ورابعها ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

الخطاب الا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا فى حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة فى موضعه حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اى تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة فى ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثانى انا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون الاول مرادا * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود واراد به اسدا ورجالا شجعانا لا يمتنع ان يضمر كاف التشبيه فى البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ماذكرتم لا يلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا فى الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا ينفى عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا وفى بعض هذه الاعتراضات وهاء وفى الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثانى وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلا ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت حارا لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رأيت حارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقى والمجازى انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يبعد ما كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لا نسلم ذلك لان الكل الذى يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لا بد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يعدو عن المعنى الحقيقى والمجازى فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لا نسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه فى شيء من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البخر والحمى فى الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

(عن)

لما قلنا احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكا له وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي معتقيه شئ لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم عليهم

عن سيبويه اذا لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به * وقوله استحالة اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما اذا استأمن على الابناء والموالى * او احترازا عن جواز اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما * لما قلنا ان احدهما اى احد المفهومين * موضوع اى موضوع له * والآخر اى المفهوم الآخر * مستعارا منه اى له * فاستحال اجتماعهما اى اجتماع هذين المفهومين فى لفظ واحد فى حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا فى حالة واحدة * او يقال لما قلنا ان احدهما اى احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه اى مما وضع له * فاستحال اجتماعهما اى اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اى فى حالة استعماله ملكا له وعارية فى حقه ايضا * يعنى الالفاظ للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان فى الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية فى استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع فى اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار فى حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور فى الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين * وكان الاحسن فى التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر فى الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن ان يجتمعا فى لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ما ذكروا عين مذهب الخصوم * واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام فى اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهى ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة فالجدات

والبنات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهى قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا فى زمان واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذى هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة * والدليل عليه انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ * واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة قوله (فصار ذلك) اى الانعام عليهم بالاعتاق * كولادهم لاحيائهم بالاعتاق * يعنى ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر فى حكم الموت قال الله تعالى * او من كان ميتا فاحييناه * اى كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع لحيوته صار فى حكم الاموات كانه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار فى حكم عدم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عمى فهم لا يعقلون * واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير مسببا لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثانى مجازا كما فى الولد وولد الولد فلا يدخل الثانى تحت الوصية قوله (الا ترى متصل) بقوله ملكا وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقى والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لما مر فى اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتقين والمعتقين فى مسئلة الوصية ويبطل الوصية * وفى رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى * وفى رواية ترجح الاعلى على الاسفل * وفى رواية على العكس * وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اى لكنها لما اختلف سقط العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته فى المعنى الذى دل عليه اللفظ * فالحقيقة والمجاز اى مفهوماهما * وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف الاسد * ودلالة الاسم عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون الآخر * اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهى عدم التساوى فى الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم فى المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم هنا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كولاده لاحيائهم بالاعتاق فاما موالى الموالى فمواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار ذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الاترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالى لا يعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالى وللموصى موال اعتقهم وموال اعتقوه باطلة وهذه معان يحتملها الاسم احتمالا على السواء الا انها لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة اولى ان لا يجتمعا

(الشيخ)

الشيخ انتفاء جواز التعميم فى المشترك بدلائل قوية ذكرناها فى اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا فى غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولامتناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد * قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما فى الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلام *من شرب الخمر فاجلدوه *وقال سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لايصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنى من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا * ولايقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر فى ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا * لانا نقول قد ثبت الحكم فى الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام *والسكر من كل شراب* لابطريق الالحاق قوله (ولهذا) اى ولامتناع المذكور قلنا فى قوله تعالى *اولمستم النساء *ان المس باليد غير مراد حتى لايكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى انه قال احمل آية اللمس على المس والوطئ جميعا كذا ذكره الغزالى وهكذا رأيت فى بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطئ اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولاذكر له فى كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة * ولهذا من حمل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حملها على الوطئ جوزه له مثل على وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقرائتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حملتم القرائتين فى قوله تعالى *حتى يطهرن* بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الحالين (قلنا) لانزاع فيه وانما النزاع فى حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم * وانما يجوز ماذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة * ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا فى تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم الجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقرائتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر فى شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان * ذكر فى المبسوط ولو اوصى بثلثه لبنى فلان * ولفلان ذلك اولاد فالثلث للذكور من ولده دون الاناث فى قول ابى حنيفة الآخر وفى قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلاشئ لهن بالاتفاق * وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا فى غير الخمر انه لا يلحق بالخمر فى الحد لان الحقيقة اريدت بذلك النص فبطل المجاز ولهذا قلنا فى قوله تعالى اولامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطئ حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة ولهذا قيل فيمن اوصى لاولاد فلان اولابنائه وله بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه دون بنى بنيه لما قلنا

فان قيل قد قالوا فيمن حلف ان لايضع قدمه فى دار فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيمن قال عبدى حر يوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهاراً عتق عبده وفى السير الكبير قال فى حربى استأمن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن حلف لايسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول

دون بنى ابنه لان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لايزاحم الحقيقة * وفى قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين فى العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم فى مسئلة الحنطة والشرب من الفرات * ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث فى حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه * ذكر الخلاف فى المسئلة الاولى ولم يذكر فى الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة فى اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبنى فلان او لاولاد فلان فلا حاجة الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل فى اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شايعا فاما لفظ الولد فلم يستعمل فى اولاد البنين استعمال الاول * فتبين ان ماذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع فى بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهى عدة مسائل * احديها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان فدخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لايضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى المبسوط * وذكر فى المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لايحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء * والثانية قوله عبدى حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا او نهاراً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله انه يصدق ديانة لاقضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لايمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضى * وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لايصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لايضع قدمه فى كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم فى القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسئلة السير وهى ظاهرة * والرابعة ما اذا حلف لايدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى فى غير الملك وعدم صحته فى الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعى اذا قال لاادخل مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لايحنث الا فى الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة فى المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول) اى عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى فى لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

(فى هذا)

فى هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجبه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه
فاستعير لحكمه * وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن
مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده
بالركوب والنعل والحفاء فيحنث فى الكل باعتبار الدخول الذى هو المقصود لا باعتبار كونه
راكبا او حافيا كما فى اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
او كافرة او مؤمنة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث فى يمينه كذا فى فتاوى
قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز
وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق
فقال يحنث بمطلق الدخول الذى هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنث بعموم المجاز
فجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام قوله (وكذلك اليوم)
الى آخره * اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب
* ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى
يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاختلال فى الكلام بعدم
افهام المراد * ثم لا شك فى انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه
فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب
والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة
يوما وساكنته فى دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصح مقدارا له فكان الحمل عليه *
وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان
يحمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب * ثم فى قوله انت حر او عبدى حر يوم يقدم فلان او انت
طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير
حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا
او نهارا باطلاق المجاز كما فى المسئلة الاولى * وفى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك
يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم فى هذه
المسائل مثلا فى ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات
المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم
فى انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر فى المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه
لما ذكرنا ان تقديره حررتك فى يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك فى يوم قدومه فكان اعتباره
بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه فى ترجيح

لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه
وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل عليه فان كان فعلا يمتد كان النهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد كان الظرف اولى وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره

احد محتمليه * والدليل عليه ماذكره شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا اونهارا طلقت لان اليوم اذاقرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذاقرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان * وذكر في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا * وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذاقرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل * ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه ثبت ان المعتبر ماذكرنا (فان قيل) فقد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف * وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه المسئلة * وكذا عامة المشائخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف * وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطاء (قلنا) بعد ماظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد يعض عليها بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحمل ما نقل عن بعض المشائخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان او يسافر فلان * او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه * وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضي حمل اليوم في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي حمله في الاولى على مطلق الوقت والثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر او ركب ليلا * فبعض المشائخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول

(المقصود)

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا * ففي مسئلة الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار التي هي مسئلة المبسوط * فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ماذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشائخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التي لزمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ ترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وترآى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه * وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا* فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا له قد باعها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسئلة السير) الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار فانما يراد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى بعد ذلك الباب انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ* ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانته وحفظه يقال حقنت دمه اى منعته ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام *الآدمى بنيان الرب* ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى *يابنى آدم* الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعابها الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه* ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك اولم يسمع * وماروى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام حى فقال كنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا عزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطفكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال افيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى امنتك فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لايكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاتله الله اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع* وهذا بخلاف الوصية لانها لايستحق بالصورة والشبهة *ولان فى اثبات المزاحمة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ماقيل النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لايدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لامحالة وبنو البنين يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلايكون اتباعا للآباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى اصول الفقه* ولايقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الاترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذى يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

(الاسم)

الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب الميراث فبنى على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب* وذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع انه سمى ابا في قوله تعالى* قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحاق *واسماعيل كان عما ليعقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما في قوله تعالى* ورفع ابويه على العرش* اى اباه وخالته وفي قوله عليه السلام* الخالة ام *حتى لم يقل احد انهما يدخلان في الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة* ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا اتباعا لهم وانهم ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم* وهذا بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر پسر* هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكتابته تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا* ولان الكتابة من شعب الحرية وهي ثبوت حرية اليد فيها وافضاؤها الى حرية الرقبة فكما تثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله* والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتدآ بصورة هذا الاسم لا ان يثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية* والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه* وهذا الاسم اى اسم الابناء يتناولهم يعني بني الابناء* لكن بطل العمل به اى بذلك التناول يعني امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة* ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسئلتين المذكورتين اولا

وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شبهة

فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عينها او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما

وابی القاضی الامام وشمس الائمة والشیخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلک* قال صدر الاسلام انهما اجل قدرا من ان یشتبه علیهما هذا * اما بیان المسئلة الاولی فنقول اذا حلف لا یأکل من هذه الحنطة فان اراد ان لا یأکلها حبا کما هی فیمینه علی مانوی حتی لو اکل من خبزها او سویقها لا یحنث بالاجماع اما عند ابی حنیفة فظاهر وکذا عندهما لانه اذا نوی العین فقد نوی الحقیقة فیصح نیته کما لو حلف لا یأکل من هذا الدقیق ونوی اکل عینه صحت نیته عندهم وان کانت یمینه بغیر نیة منصرفة الی الخبز * وان نوی ان لا یأکل ما یتخذ منها صحت نیته ایضا حتی لا یحنث باکل عینها لانه نوی محتمل کلامه * وان لم یکن له نیة فعلی قوله تقع علی العین لا غیر حتی لا یحنث بالخبز وعلی قولهما یحنث بالخبز روایة واحدة وهل یحنث باکل عین الحنطة* اشار محمد فی الایمان الی انه لا یحنث فانه قال یمینه علی ما یصنع منها وهذا اشارة الی انه لو اکل عینها لا یحنث * وذکر فی الجامع الصغیر وقال ابو یوسف ومحمد یحنث ان اکلها خبزا ایضا وهذا یدل علی انه یحنث بتناول عین الحنطة عندهما وانما یرد السؤال علی هذا الوجه لان اکل العین حقیقة هذا الکلام واکل الخبز مجازه فیحصل الجمع بین الحقیقة والمجاز* وهذا الوجه الصحیح عند الشیخ وشمس الائمة والقاضی الامام فخر الدین وعامة المشایخ *وذکر الشیخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحیح روایة کتاب الایمان لان اسم الحنطة للعین حقیقة وللخبز مجاز وانهما لا یجتمعان فی لفظ واحد الا تری انه لو نوی اکل العین لا یحنث بالخبز والسویق للمنافاة فکذا اذا لم ینو وانصرفت یمینه الی الخبز لا یبقی الحقیقة مرادة* وما ذکر فی الجامع مأول فمعنی قوله وان قضمها حنث ای اذا نوی العین وان اکل من خبزها یحنث ایضا علی قولهما اذا لم یکن له نیة * واما المسئلة الثانیة فهی ما اذا حلف لا یشرب من الفرات فالیمین یقع علی الکرع الذی هو حقیقة کلامه عند ابی حنیفة رحمه الله وذلک بان یضع فاه علیه ویشرب منه بغیر واسطة ولو نوی الاغتراف لا یصدق قضاء عنده لانه نوی المجاز وفیه تخفیف من وجه کذا ذکر القاضی الامام المعروف بخان* وعندهما لو اغترف منه بیده او اناء فشرب یحنث* ولو شرب کرعا قیل لا یحنث علی قولهما اذا لم ینو ذلک کیلا یصیر جامعا بین الحقیقة والمجاز وقیل یحنث وهو الصحیح ویلزم منه الجمع بین الحقیقة والمجاز* واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهی قوله لله علی ان اصوم رجب وهذه المسئلة علی ستة اوجه *ان لم ینو شیئا *او نوی النذر ولم یخطر بباله الیمین * او نوی النذر ونوی ان لا یکون یمینا یکون نذرا بالاتفاق* ولو نوی الیمین ونوی ان لا یکون نذرا یکون یمینا بالاتفاق* ولو نواهما او نوی الیمین ولم یخطر بباله النذر کان نذرا فی الاول ویمینا فی الثانی عند ابی یوسف وکان نذرا ویمینا عند ابی حنیفة ومحمد رحمهم الله حتی یلزمه القضاء والکفارة جمیعا بالفوات فی الوجهین وفیه جمع بین الحقیقة والمجاز لان النذر مع الیمین مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الکفارة وموجب المحافظة علی البر والکفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احکامهما یدل علی اختلاف ذاتیهما* ثم هذا الکلام للنذر

وکذلک قال فیمن حلف لا یشرب من الفرات انه یحنث ان کرع واغترف وقال ابو حنیفة ومحمد رحمهما الله فیمن قال لله علی ان اصوم رجب انه ان نوی الیمین کان نذرا ویمینا وهو جمع بینهما

(حقیقة)

حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهى النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لايجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز فى الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا فى الوجه الثانى * ورجب منصرف اذليس فيه الا العلمية وفى الحديث * ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه فى هذه اليمين هو الرجب الذى يتعقب اليمين لارجب مبهم فكان معدولا عن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما فى سحر اذا اردت سحر يومك على ماعرف قوله (اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه) اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما وسيعرف السر فيه * ثم للمجاز ههنا وجهان * احدهما ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مايتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها فى عرف الاستعمال مايتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة فى ارض كذا اى اجود خبز ويقال فلان أكل الحنطة اى خبز الحنطة ومايتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة ممكن العمل بها كما فى وضع القدم فصار كانه قال لااكل مايتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولايحنث باكل العين * والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مافيها بعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الحنطة ويراد مافيها من الاجزاء اى طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل مافيها يحنث بأكل العين كما يحنث بأكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما فى مسئلة وضع القدم * ولايقال فعلى ماذكرتم يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل مافى باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلايكون ما اكل من جنس ماكان موجودا فى الحنطة فلا يحنث كذا ذكر شمس الائمة * وذكر الامام خواهرزاده رحمهما الله ان على قول محمد يحنث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا فى كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لايتحقق فى نفس الفرات فلابد من ان يضمر فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لايحنث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغى ان يحنث كما لو نص عليه بان قال لااشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاوز له بعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى ومن الفرات وانما يراد به ماقلنا والاخذ بالاوانى لايقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع والاغتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى فى قوله لااشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يحنث لانه نوى مايحتمله لفظه لان الشرب لايتحقق بدون الماء * وعند العامة لايصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لاعموم له فلا يصح

قيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها ومن اكلها او ما يتخذ منها فقد اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذى يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لاتنقطع بالاوانى لما ذكرنا فى الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لاجمعا بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لايصح نية الثلاث فى قوله انت طالق كذا فى الجامع البرهانى قوله فاما مسئلة النذر فليس بجمع) يعنى ليس ماذكر فى تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لاغير ولكنه يمين باعتبار موجبه اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لامحالة ولابد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب فى نفسه لايصح على ماعرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حرامابه وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبى صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال* ياايها النبى لم تحرم مااحل الله لك* الى ان قال* قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم* اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لابصيغته بل هو بصيغته نذر لاغير ومثل هذا ليس بممتنع كشراء القريب سمى اعتاقا فى الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك فى القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام* من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه* فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لابصيغته * وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لوكان النذر يمينا باعتبار موجبه ينبغى ان لايحتاج فى ثبوتها الى نية كالعتق فى شراء القريب واليه ذهب سفيان الثورى حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فمرض فى الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة (قلنا) باستعمال هذه الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مراده بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذاقيل * والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولايتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لابطريق المجاز* وذكر شمس الائمة فى شرح كتاب الصوم انه اجتمع فى كلامه كلمتان * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفى موضع آخر آمنتم به * والاخرى نذر وهى قوله على الان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين وذلك غير مستبعد * فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا

واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذا مثله

فی نفسه وجواب القسم ایضا ان جاز ذلك كلا كرمنك فی قولك واللّٰه انا كرمتنی لا كرمنك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال واللّٰه لاصوم من كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى * وذكر فی بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين موجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان غير واجب فبالنذر يصير واجبا وباليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره كما يثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافی بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا * ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه فی الكتاب ايجابا * لانا نقول انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاه * والاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى ای هو يمين بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ما ذكر فی بعض الجوامع فاذا نوى اليمين فقد نوى ما هو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة فی اصطلاح علماء المعانی والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهی ان تذكر احد طرفی التشبيه وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فی جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول فی الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود فيثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده فی الذكر * وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم متى ادعى فی المشبه كونه داخلا فی حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به فی معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار فی معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا فتش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسی اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر فی نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه * وايضا ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهی من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة * وايضا فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصلا للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها فی اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز يعنی المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازی

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * و عن هذا قيل لابد فى الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * و المستعير وهو المتكلم * و المستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهى التلفظ * وماتقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كما لابد فى استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذى يريد لبس الثوب * والمستعير وهو الذى يلتمس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهى الالتماس * ومايقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة و المجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ فى محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق فى نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء فى خمسة وعشرين نوعا * اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام * بلوا ارحامكم ولو بالسلام * اى صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل * و عكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلى * كذاك الاثم يذهب بالعقول * سمى الخمر اثما لكونها مسببا لها * و اطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى * يجعلون اصابعهم فى آذانهم * اى اناملهم و عكسه كقوله عز اسمه * كل شئ هالك الا وجهه * اى ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى * ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون * سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه * و منه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق * و عكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * دون النساء ولو باتت باطهار * اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا و اطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد * و اطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) * فياليتنا نحيى جميعا وليتنا * اذا نحن متنا ضمنا كفنان * ويا ليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان * اى قبل يوم القيامة * و عكسه قال شريح اصبحت و نصف الخلق على غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه و محكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * و منه قول الشاعر (شعر) اذا مت كان الناس صنفان شامت * وآخر مثن بالذى كنت افعل * و اطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى و حسن اولئك رفيقا * اى رفقاء * و عكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * و انا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين * و حذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا * واسأل القرية * او لا كقول ابى دواد (شعر) اكل امرئ تحسبين امرأ * و نار توقد بالليل نارا * و يسمى هذا مجازا بالنقصان * و عكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا و طلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفونى * اى انا ابن رجل جلا اى اوضح امره *

(و تسمية)

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا مازلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه وقول الله عزوجل او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة في العادة وقال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب ثفله ومائه وقشره فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة تحس فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض * وتسمية الشئ باسم مايؤول اليه كتسمية العنب بالخمر * وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لايفضض الله فاك اي اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله * واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون * اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة * واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام * واجعل لي لسان صدق في الآخرين * اي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته * واطلاق اسم الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر ياكلن كل ليلة اكافا * اي ثمن اكاف * واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى * علمت نفس ما احضرت * اي كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره * واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى * وادخلوا الباب سجدا * اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * واطلاق اسم احد الضدين على الآخر لقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * فانها من المبتدي سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه * والحذف كقوله تعالى * يبين الله لكم ان تضلوا * اي لئلا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى * ليس كمثله شئ * ولكن ما حصره الشيخ في قوله وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله (كل موجود من الصور) اي من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز * ولفظ شمس الائمة فان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى مازلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين وردغة بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا * اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم * لاتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ما علاك فاظلك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى * فليمدد بسبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال فسمي المطر باسمه وهو السماء * سمي به الغائط اي سمي الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط * لمجاورته اي لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * لاتصال بينهما اي بين العصير الذي يصير خمرا وبين العنب * لان العنب مركب ثفله هو ما سفل من كل شئ ويقال تركت بني فلان مثافلين اي ياكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا اي في المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصوري في المحسوس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب * والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة * ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احل رب المال عليهم اي وكله بقبض الديون * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى * يوصيكم الله في اولادكم * اي يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها * وعند العامة يجري الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجري في الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة في الكلام اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اي ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص باللغة اي طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وسببه الذي تعلق به فصحت به الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقـا بلفظ شرع سببـا اوعلة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولا استعـارة فيما لا يعقل الاترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة فكذلك ماشـا كله وهذا فى مسـائل اصحابنا لا يحصى وقال الشافعى رحمه الله ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجزا ولم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز فقد انعقد نكاح النبى عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا لانه انعقد هبة لان تمليك المال فى غير المال لا يتصور وقد كان فى نكاحه وجوب العـدل فى القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة وجوه الكلام بل الناس فى وجوه التكلم سواء فثبت ان هذا فصل لا خلاف فيه

تأويل المجاز * وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويتحقق * وبين كل موجودين اى بين موجودين من حيث وجدا فان كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود * والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة كما فى المحسوسات * فصحت به اى بذلك الاتصال الاستعـارة * وحاصله ان الاتصال الذى هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة فى الكل لما مر ان جواز الاستعـارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف * والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذى هو سببه وبمعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقـا بلفظ) بيانه ان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشبـاه ذلك ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل * وتعلق لا يدرك بالعقل بان لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انمـا تجرى بين الشيئين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية فى القسم الاول لا فى القسم الثـانى واذا كان كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ اللغوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه بل قرره على ما كان فيصح كما فى سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه * قال شمس الائمة رحمه الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الاترى ان البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له ايضا فى اللغة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثان لشرع * ولا يثبت خبر ان * وما شاكله نحو الهبة تدل على الملك لغة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متفقا بين الجمهور فقـال وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال المجـاز فى الالفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين الجمهور قوله (مجاز امستعارا) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف * لانه انعقد هبة نفى لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسرى فى حق الامة حتى يصح بلا ولى ولا شاهد وبلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحا لاهبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول * اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد قيل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف * وكذا الطلاق كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة وهذه الاحكام كلها ثابتة في التسرى فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي * فثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام افصح الناس قوله (غير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي يوافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويأبى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لان الاستعارة لا يجرى في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد بها * واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحاجية * وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضي الامام فخر الدين * وكان شيخي رحمه الله يقول ناقلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح * وفي قول لا ينعقد بغير العربي فان لم يحسن العاقد العربية يفوض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد * والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه الله ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور لا يحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جة لاتحصى مما يرجع الى مصالح الدين و الدنيا من حرمة المصاهرة و وجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الدين و ثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما يثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعد النكاح لا مقصودا فى الباب فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعانى لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح فى اللغة عبارة عن الضم الذى يدل على الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجى الخف ومصراعى الباب وليس فى هذين اللفظين مايدل على التمليك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنها اعنى عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له فى هذا الباب فى افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس فى النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى * الا ان فى حق النبى صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات فى حقه كما قال تعالى * خالصة لك * وهذا معنى قول اصحاب الشافعى انه عقد خاص اى مختص بلفظ لا يثبت بدونه * شرع بلفظ خاص اى بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل فى غيره * وذكر فى بعض مصنفات الشيخ وهو معنى قول اصحاب الشافعى ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه كما فى الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضى لا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لا يجب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات فى الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا بهذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى فى موضع اثبات الوحدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره * شهد الله انه لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك عقد المفاوضة) اى وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تنعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما قيد به لان عنده المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى قال ان كان فى الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكى عن الكرخى لان غيره لا يؤدى معناه

المفاوضة وربما قال انه نوع من اتمام * كذلك حكى عن الكرخي يعني حكى هذا المذهب
عن ابي الحسن الكرخي * لان غيره اي غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التي تؤدي معنى
الشركة * لايؤدي معناه اي معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق
هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى
صاحبه في جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اي سواء لاتباين بينهم
وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة في المال والربح والالفاظ التي تستعمل في الشركة وينوب
بعضها عن البعض لايؤدي هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة * وفي المبسوط
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لا ينعقد الا بلفظة المفاوضة حتى
اذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما * قال وتأويل
هذا ان اكثر الناس لايعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة
قبل علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر
هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اي ولما ذكرنا ان ماقصر من الالفاظ عن
تأدية معنى اللفظ الآخر لايجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث
بالمعاني لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا
يؤدي لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ
عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفاظ الحديث
فالمعول فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها ففيه لايجوز الاخلال بلفظه
كقوله عليه السلام * تحريمها التكبير وتحليلها التسليم * وكقوله عليه السلام * خمس يقتلن في
الحل والحرم * وما اشبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علماؤنا فاحتجوا
بقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك * اي
احللنا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك
ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جاز للامة الا حيث تثبت الخصوصية *
وقوله تعالى * خالصة * مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اي خلص لك احلال ما احللنا لك
خلوصا * والفاعل والفاعلة في المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة
كذا في الكشاف * او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اي هبة خالصة لك
بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لاتخلص لهم بل
يجب البدل حكما * والدليل على ماذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور في اول الآية
* احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وفي سياقها قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم *
فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بفرض ومهر * ولان
الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس في اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا رواية الاحاديث بالمعاني والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ماذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين

دون لفظ فائدة ولا عسر فى العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة فى الاحكام التى تتعلق بالالفاظ * واما منافى هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا وهب ابنته لعبيدالله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله فى الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ فى الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعى انه لا يجوز اقامة الفاظ التمليك مقام لفظى النكاح والتزويج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك * وضع اى كل واحد منهما لملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا له فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء فى قولهم * اذا سقط السماء بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ماذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتى بين المحسوسين * فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين * المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ماهو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة * قال شمس الائمة رحمه الله ولا حاجة الى النية يعنى فى انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذى اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لنبوته عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة فى النكاح غير ما يثبت فى ملك اليمين لتغايرهما فى الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها فى احدهما دون الآخر والفاظ التمليك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف فى النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه فى باب النكاح يثبت مقصودا به وفى ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب عما قال) اى عما قال الشافعى ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان هذه الاحكام من حيث هى غير محصورة جعلت فروعا وثمرات للنكاح وبنى النكاح على حكم الملك له عليها الا انه امر معقول معلوم الا ترى ان المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ماذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج ولا يختصان بالملك وضعا ولغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهى للتمليك وضعا اولى

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هو انا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروع النكاح وثمراته لا من الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود الاصلي فيه وان يكون النكاح مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المرة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان ماذكر الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت في حق الجميع قطعا فكان جعله اصلا في النكاح اولى * واذا كان كذلك اي واذا كان الحكم الاصلي في النكاح ماذكرنا وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولغة ترادف * او وضعا اي في اصل الوضع * ولغة اي في استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلي فيه اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظي النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اي اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع * وبيانه ان الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها اولم يعقل * وكما ان هناك اذا احتيج الى القياس يعتبر المعاني فكذلك هنا اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب * بهما اي بلفظي النكاح والتزويج * وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدية به اي صحت تعدية ثبوت الملك وكان البآء زائدة * او صحت تعدية ثبوت الملك * به اي بكون الملك ثابتا بهما والبآء للسببية * الى ما هو صريح في التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها * وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وغير عوض وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال * والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف في موضعه مع ان الاقراض في محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمي والاستقراض في الحيوان لا يجوز * واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذا اذا استعملت في النكاح

وانما صلح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للملك لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية به الى ما هو صريح في التمليك

(لا يثبت)

لا يثبت بها الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا (فان قيل) الهبة ايضا لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض (قلنا) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف في السبب لتعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا لو ماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة ما لم يتبرع به واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا ليتأخر الملك نفيا للعهدة عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا صحت) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين * وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه قوله (ولهذا قلنا) اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره * والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعين * وجه الاستحسان ان ملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت مأتي درهم فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان * والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مأتي درهم قط ولعله قد ملكها او زيادة متفرقة

فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لا يناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قيل له الاتصال من هذا الوجه على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه

لكن لما لم يجتمع فى ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابو بكر الاسكاف اذا ارادتفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يافلان هل ملكت مأتى درهم فيقول والله ماملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترونه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثانى الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقى لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع فى الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع فى كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الاترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل فى عقده فوجب الحنث * الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين فى القضاء لانه نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقى فى الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر فى غير المعين * ولان الانسان فى العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ماملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق فى غير المعين ولا يستخبر ذلك فى المعين لا يقول ماملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا * وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفى المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان فى ازمنة متفرقة كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والمراد من قوله عتق النصف فى فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الاترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان فى يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه فى يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا فى المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغى ان يكون قوله يعتق النصف فى هذه المسائل قول ابى حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغى ان يعتق كله ثم يجب السعاية فى النصف او الضمان للاختلاف المعروف فى تجزى الاعتاق قوله (وان قال عنيت بالملك الشراء * هذا هو التقريب يعنى ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اى لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضى ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقى يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقى وان لم يجتمع وفى العبد المعين يستويان وان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقا فى الحكم والديانة وان قال عنيت بالشراء الملك كان مصدقا فى الديانة لانه استعار الحكم لسببه فى الفصل الاول واستعار السبب لحكمه فى الثانى واما الاتصال الثانى فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

(فيجوز)

فيجوز ولايصدقه القاضى لانه نوى مافيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لالعدم صحة الاستعارة * ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين فى القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتى على وفق مانوى ولكن القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير مالو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضى ذلك منه يقتضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا فى بعض شروح الجامع * والثانى وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء فى العلة اكثر منه فى غيرها فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهى زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى السبب وهو انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط فى صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب وارادة ماهو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن فى ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا زماله لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هى ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب * الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ تجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا * انى ارانى اعصر خمرا * اى عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به * وكقول الراجز * اقبل فى المستن من ربابه * اسنمة الآبال فى سحابه * سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء * وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صارا فى معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين* الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون مائه * وكذلك النبات اوارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما فى حق الاصل فلا يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم * قيل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول* وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ماذكره شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجملة الناقصة * اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فى قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى فى حكم العدم لكمالها فى نفسها * والدليل على التوقف فى حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث فى قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق * وعلى عدم التوقف فى حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة فى قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف فى نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو ما بعدها * ونظير ماذكرنا من الاصول اضافة الحكم فى المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه * ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان فى حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر فى حق المقتدى فيكون صلوته هذه مضمونة فى حق المقتدى غير مضمونة فى حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل * اى على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر فى الكتاب * وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتى منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت فى حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال فى حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة

الاستعارة فلذلك لايحتاج الى النية قوله (وقال الشافعي * لايجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لايعتق عندنا خلافا له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حمارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا * اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه (وقلنا) لايصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لايكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لايكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لايصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لااتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناويا بالعتق قوله (من الوجه الذى قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية واللزوم * هي من قبيل الاختصاص الذى يقوم به الموجود اى من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لايبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعني لايتصور وجودهما بدونهما * فاما بكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل * ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لايصح بكل معنى * الاترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لايجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم * وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز التعليل بقياس الشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله * تعالى فاعتبروا * فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

على السراية واللزوم والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب وقلنا لايصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا تصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذى قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذى به يقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له اثر الاختصاص الاترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا

وبطلانه لايخفى على ذى لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة وتميز الذكى من الغبى فى ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرايب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر فى فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله (ولامناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ماوضع له اسمه وما احتمله محله * امالغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال * اماشرعا فلان النكاح لايوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لاللزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لاغير * وماروى انه عليه السلام *قال النكاح رق* محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته * فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا امالغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شايع بالشين المعجمة اى منتشر مشهور فى كلام العرب * واماشرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهايم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كماليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لانسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولامناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لايوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيدا فلايحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كماليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

(وتثبت)

وثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياه معنى * وقوله علة المالكية والولايات كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلايكون اثباتا فنقول انما لايجوز تعليق الاثبات الذى فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذى ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا (فان قيل) ماذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التى يعبر عنها بالعتق ولكنه لايستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ماعرف فى مسئلة تجزى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما فى المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله (فاهذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان) يحتمل وجهين احدهما ان الحمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع للمناسبة بين المحلين فى البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكى الذى هو ضد البليد والاسد للجبان الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لامناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وخلاف الموضوع * والثانى ان للحمار نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى فى طريق او اعتلف شعيرا فى مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى او ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه الى الطريق ولو اخفى شيئا فى المفازة وقد علف حماره شعيرا فى ذلك الموضع ثم نسى ذلك الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو انه وان كان فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لايقاتل غيره مثله فاستعارة الحمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعتبرين فاسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعانى التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله فى مسئلة العتاق تشاكل المعانى بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعانى بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لاثبات الملك كله لاحدهما على الآخر بلاحظ للمملوك فى المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا انا جوزنا الاستعارة فى باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعانى وهو طريق كتشاكل المعانى ولم نجوز فى باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعانى فما ذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب للمسبب تجوز وكان ملك الرقبة سبب الملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدى شهرا بدرهم او بعتك

فاهذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان فان قيل السر لايصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لاينعقد بلفظ الاجارة والاجارة ينعقد به وذلك يتصور فى الحر تقول بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا وهذا جائز فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز كذا ذكره فى اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد فى المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور ﴿ ٧٦ ﴾ البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز فكذلك مايستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك فيما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهي المحرم من النساء فيثبت ان فساده اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا عنه فاما الغموس فلم ينعقد للحكم الاصلي فلا ينعقد لخلفه وهذا نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

نفسي مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح ايضا* فمنع الشيخ ماذكره هذا السائل اولا وقال لانسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على مااختاره بعض المشايخ * ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما تصور في الحر اذا قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه و بين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تنعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لا لخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد * وبيانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقصا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ماوقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يجز في قول محمد * ولو آجره من غيره جاز* ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لا لخلل في الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة اولا * فان لم يذكر بان قال بعت عبدي منك بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بيعا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل اللسان بلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار* ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر* وينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما في قوله بعتك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت * ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة) اي لاضافة العقد اليها * لان ذلك اي المذكور * وهي المنفعة معدومة * ليس في مقدور البشر اي ليس في قدرته ايجادها او ليست هي داخلة فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك مايستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * في الاصل اي في حقيقة الاجارة * فكذلك مايستعار لها اي فكالاصل المستعار في احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

الاستعارة كما فی الحر * وصار هذا ای عدم الجواز بناء علی عدم المحل نظیر البیع المستعار للنکاح فی غیر محله ای فی محل النکاح وهی المحرم من النساء فانها لما لم تکن محل حقیقة النکاح لم تکن محلا لما یستعار للنکاح ایضا وهو البیع فکذلك المنافع لما لم یصلح لاضافة الاجارة الیها لم یصلح لاضافة ما یستعار للاجارة ایضا وهو البیع لان الحقیقة اقوی من المستعار فعرفنا ان الفساد لعدم المحلیة لا لفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم) الی اخره * اعلم انه لا خلاف فی ان المجاز خلف عن الحقیقة بدلیل انه لا یثبت الا عند فوات معنی الحقیقة وتعذر العمل به ولهذا یحتاج المجاز الی القرینة والحقیقة لا تحتاج الیها * وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافیات فلا یتحقق بدون الاصل کالابن مع الاب * وان المصیر الی المجاز لا یجوز الا عند تعذر الحقیقة کما ان المصیر الی الخلف لا یجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا یجوز الجمع بین الحقیقة والمجاز * والحقیقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعانی ولهذا قالوا الحقیقة لفظ استعمل وکذا والمجاز لفظ استعمل فی کذا * وانما الخلاف فی ان الخلفیة فی التکلم بان صار التکلم بلفظ المجاز خلفا عن التکلم بلفظ الحقیقة ثم یثبت الحکم بناء علی صحته بطریق الاستبداد لا خلفا عن حکم الحقیقة* او فی الحکم بان تعذر حکم الحقیقة بعارض فصیر الی المجاز لاثبات لازم الحقیقة خلفا عن الحقیقة فی اثبات حکمها احترازا عن الغاء الکلام فقال ابو حنیفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم وقالا هو خلف عنها فی الحکم * ویتضح لك ما ذکرنا فی قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف فی اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد فی محل الحقیقة لاثبات الهیکل المخصوص * وما فرع سمعك ان حکم المجاز خلف عن حکم الحقیقة عندهما فالمراد منه ما ذکرنا لان الخلفیة بین المجاز والحقیقة اللذین هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بین شجاعة الشجاع والهیکل المعلوم * وعند ابی حنیفة رحمه الله التکلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التکلم بقوله هذا اسد للهیکل المعلوم من غیر نظر فی ثبوت الخلفیة الی الحکم ثم یثبت الحکم به وهو الشجاعة بناء علی صحة التکلم لا خلفا عن شیٔ کما یثبت حکم الحقیقة بناء علی صحة التکلم * وقوله لعبده الذی یولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغیر هذا ابنی فعندهما هو خلف فی اثبات العتق عن قوله هذا ابنی لابنه الحقیقی فی اثبات البنوة والعتق * وعند ابی حنیفة رحمه الله نفس التکلم بقوله هذا ابنی خلف عن التکلم بقوله هذا ابنی فی محل الحقیقة ثم یثبت العتق بناء علی صحة التکلم کما یثبت البنوة والعتق فی محل الحقیقة بناء علی صحة الکلام * لهما ان الحکم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفیة والاصالة فیما هو المقصود اولی من اعتبارهما فیما هو وسیلة وهی العبارة * ولابی حنیفة رحمه الله ان الحقیقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقیقة فی التکلم الذی هو استخراج اللفظ اولی مما ذکرا لان الحقیقة والمجاز لا یجریان فی المعانی * وتحقیقه ان الاستعارة نقل وانه لا یتصور فی المعنی لان المعنی هو تمام ماهیة المستعار عنه وانه لا یقبل

ان المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم لا فی الحکم بل هو فی الحکم اصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه عينه * وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابي حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم * وجه قول ابي حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق * او قال هذا اخي * او قال لغلام صغير له هذا جدي * او قال لعبده هذه بنتي * او قال لامته هذا غلامي * وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة * وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر هان بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالي فاما الغموس فلم تنعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس * على انا نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراش له في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البنوة وههنا لا تصير ام ولد له للاستحالة * ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لحرمت عليه * لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابنى فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق * وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به كما فى معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابنى تثبت البنوة وتثبت الحرية من وقت الدخول فى ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول فى الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ مجازا لمسببه احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق على من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البنوة بل هو حكم الملك لان الحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البنوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له * الاترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ولا يضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالايسار والاعسار لانه لا صنع له فى التملك كذا فى الطريقة البرغرية * واما قولهم لابد للخلف من تصور الاصل فمسلم ولكن الخلفية فى التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهى بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه * ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة فى هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة فى الشجاع الذى لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابنى مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة فى محل وهو الابن الحقيقى واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية فى الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله (الاترى ان العبارة تتغير به دون الحكم) يعنى ان التغير الذى هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل فى موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل فى غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لا فى الحكم * وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع فى موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الاترى ان العبارة تتغير به دون الحكم فكان تصرفا فى التكلم فتشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابنى فى مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذى هو اصغر سنا منه خلف عن البنوة وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابنى خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف فى قوله هذا ابنى لا كبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التى ثبتت بقوله هذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا ان الخلفية اذا تكون بين المعانى لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية فى الحكم او فى التكلم ما ذكرنا فى اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا الاصل اذ الشئ لا يكون خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام فى محل الحقيقة غيره فى محل المجاز بسبب اختلاف فى المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد فى محل الحقيقة يدل على ما لم يدل هو فى محل المجاز وكذا قوله هذا ابنى فى محل الحقيقة يدل على البنوة التى لم توجد فى محل المجاز فصحت الخليفة قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخى على ما نبينه صار مستعارا لحكمه اى للازم حكمه وهو الحرية اذ هى لازمة البنوة عند ثبوت الملك قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتى منك او قالت وهبت نفسى منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك الرقبة فى هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقالا لفظ الهبة كذا يعنى انهما لا يسلمان عدم انعقاده لحكمه الاصلى فى هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تملك الحر كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى البنوة فى الاكبر سنا منه فمستحيل بمرة اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك فى العين وملك النكاح عندنا فى حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج فى حق الوطئ الا انه ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته والا اثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع فى حكم العين على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة ينعقد لحكمه الاصلى فى الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء واما هذا فمستحيل بمرة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تصرف فى التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه تقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع فصح فكذلك هذا لما كان تصرفا فى التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل اقرارا به

(فى)

فی شریعتنا لا نتصور لانعقاده سببا للحکم الاصلی کما لو ثبتت عقلا الا تری ان نکاح المحارم لما انتسخ ولم یبق مشروعا لم ینعقد سببا للحل اصلا لم یصر حتی شبهة فی سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلیة فی حق الاجنبی فههنا اولی لارتفاع المحلیة بالکلیة * وهذا بخلاف الحلف علی مس السماء لان احتمال مسه بطریق الکرامة ثابت فی الحال فینعقد سببا * وما قالا الهبة تعمل بحقیقتها لیس بمستقیم لان الثابت به احکام النکاح من ملک الطلاق وصحة الایلاء وعدم صحة النقل الی الغیر وسائر ما یترتب علی النکاح ولو کانت عاملة بحقیقتها لملک النقل الی الغیر باسباب الملک ولکان العقر له فیما اذا وطئت بشبهة ولملک تزویجها من غیره کالامة فثبت انها عاملة بطریق المجاز وان تصور ثبوت حکم الاصل فی هذا المحل لیس بشرط لصحة المجاز * ولما رجع الشیخ الی کلام ابی حنیفة اعاد ذکره فقال وقال ابو حنیفة یعنی مجیبا لکلامهما * هذا تصرف فی التکلم ای استعمال المجاز تصرف فی اللفظ فکان الخلفیة فی التکلم فلا یتوقف علی تصور الحکم کالاستثناء لما کان تصرفا فی التکلم لم یتوقف صحته علی تصور الحکم فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعین صح الایجاب والاستثناء حتی لا یقع الا واحدة * نص علیه فی المنتقی وهو اسم کتاب للحاکم الشهید ابی الفضل ومعلوم ان ایجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طریق الحکم باطل اذ لا مزید للطلاق علی الثلاث فکان هذا من حیث الحکم استثناء الکل من الکل فینبغی ان لا یصح ویقع ثلاث تطلیقات الا انه لما صح من حیث التکلم والاستثناء تصرف فی التکلم بالمنع من ثبوت المستثنی صح الایجاب والاستثناء * وکذلک لو قال نسائی طوالق الا زینب وفطمة وهند او خدیجة او قال عبدی احرار الا سالما وبزیعا وفرقدا ولیس له من العبید غیرهم صح هذا الاستثناء وان کان فی الحکم استثناء الکل من الکل لما ذکرنا * فکذا هذا ای المجاز لما کان تصرفا فی التکلم صحت الاستعارة * به ای بقوله هذا ابنی او بهذا الطریق * لحکم حقیقته ای للازم موضوعه * وان لم ینعقد لایجاب تلک الحقیقة ای لاثبات موضوعه الاصلی فی هذا المحل * ومن حکم الحقیقة ای ومن لوازم موضوعه الاصلی العتق من حین ملکه فیجعل هذا الکلام اقرارا به ای بالعتق من حین ملکه فعتق العبد فی القضاء قوله (فعتق فی القضاء) یعنی لما صار قوله هذا ابنی اقرارا بالحریة من حین ملکه لا انشاء للعتق فی الحال یحکم القاضی بعتقه وان کان کاذبا فی اقراره لانه حجة علی نفسه کما لو اقر به صریحا کاذبا * وکلام الشیخ یشیر الی انه لا یعتق فیما بینه وبین الله تعالی کما فی الاقرار کاذبا وقد صرح الشیخ الامام البرغری فی طریقته بما اشار الشیخ الیه فقال * فان قیل لا وجه لتصحیح هذا الکلام لانه اما ان یجعل مجاز الانشاء الحریة او للاقرار بالحریة لا وجه الی الاول لانه فی موضع الحقیقة اخبار الانشاء وقد ذکرتم ان معناه عتق علی من حین ملکته وهذا اقرار ولیس بانشاء والدلیل علیه ان هذا الکلام یبطل بالاکراه والهزل ولا یصح تعلیقه بالشرط وحکم الانشاء علی خلافه * ولا وجه الی الثانی لانه کذب محض بیقین لانا نعلم انه لا یعتق بالبنوة لان ذلک مستحیل ولم یوجد اعتاق من جهة

فعتق فی القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول فى ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة فى البنوة لا فى الحرية فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا * وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده فى القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه بين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء) جواب عن سؤال وهو ان يقال اذ قال لعبده يا ابنى لا يعتق الا فى رواية شاذة عن ابى حنيفة رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل بمعنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة فى تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء فى اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم فى المنادى الا ترى انك تنادى رجلا فتقول يا حسن ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى فى المنادى لم نشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوى الحقيقى او المجازى فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقى او المجازى ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حر) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حر او يا عتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغى ان لا يعتق فى النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا يعتق فى الحالين * وذكر فى المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لم يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به فى القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابنى فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء كقوله يا حر يا عتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابنى لا كبر سنا منه او لاصغر منه وهو معروف النسب * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة * واما قوله هذا اخى فقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان للاخوة فى ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه * وفى ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة فى الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

(وقد)

بخلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله يا حر فانه يستوى نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى * والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخى لابى اولامى يعتق على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب اوالام لانها عبارة عن مجاورة في صلب اورحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصر العتق بدون الواسطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فمتى لم يوجب الشراء ملكا للمشترى لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فلم يثبت الواسطة نصا اومقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا في ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغرى ان لا رواية في قوله هذا جدى فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبده هذه بنتى فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فتلغو * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بنى آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا للابن بوجه الا ترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا * ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيناه صحيحتان فانه لا يلزمه شئ ولا يجعل كناية عن الارش الذى هو حكم الفقاء لان الفقاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها اوكان قلع سنا فيثبت لم يلزم الجانى شئ فثبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها في المجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع النقوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اى باب الحقيقة والمجاز اومن حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا اواستقبلنى اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا * ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما باولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذى قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان اومجازا وجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل

حال التساوى لاحدهما مزية على الاخر * والصحيح ماذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع الالفظ للمعنى ليكتفى به فى الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم انى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا انى عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه * ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ماقلنا * وقولهم هما فى الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فانى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلى اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم دليل يصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا فى الاقراء المذكورة فى النص انها الحيض لا الاطهار * وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور فى النص اشارة الى ان المراد من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة قوله (لان القرء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز) اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل فى الحيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعنى ايام حيضك * وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها فى كل قرء تطليقة يعنى الطهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مباغض * على ذى ضغن وضب فارض * له قروء كقروء الحايض * وقال الاعشى * افى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا * مورثة مالا وفى الحى رفعة * لماضاع فيها من قروء نسائكا * واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع فى زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع فى الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف فى ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل فى مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال فى المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ فى اول الكتاب حيث ذكره فى نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون فى الحيض بطريق الحقيقة وفى الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا واشار اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة فى الحيض مجازا فى الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندى فبهذا عرف ان المذكور هنا لا يناقض المذكور فى اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ماقرأت هذه الناقة سلاقط وماقرأت جنينا اى لم تضم رحمها على ولد كذا فى الصحاح ومنه قول الشاعر * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وحقيقة الاجتماع فى الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع فى نفسه فان نفس الدم لا يكون حيضا حتى تدوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض فى الرحم فانه يجتمع فى زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع فى نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى * والضمير فى به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا فى الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز من قبل انه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجتمع فاما الطهر فانما وصف به بالمجاورة مجازا ولان معنى القرء الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى

(بمعنى)

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة * والثانى ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا فى الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغرى ان الطهر لا يأخذ اسم القرء الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصلى لا يسمى قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذى بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره لا كفارة فى اليمين الغموس عندنا وقال الشافعى يجب فيها الكفارة لقوله تعالى) ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الاترى ان مايقابله وهو اللغو ماجرى على اللسان من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا فى التقويم وغيره * فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة الشرعية قوله (وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل فى الوطئ كقوله عليه السلام *ناكح اليد ملعون* وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية *فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطئ دجلة البقرا * وقول الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة المادح * كبكر تحب لذيذ النكاح وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل فى العقد ايضا كقوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم *وقوله عليه السلام * تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنا فى نكاح فلان الا ان استعماله فى الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوى مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اى التزمه وضمه اليك ويقال فى المثل انكحنا الفرى فسنرى اى جمعنا بين العير والحمار فسنرى مايحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها خف يعملة * تغشمرت بى اليك السهل والجبلا * اى الزمت وضمت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة فى

وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح الجمع فى لغة العرب على ماعرف والاجتماع فى الوطئ ويسمى العقد به مجازا لانه سببه حتى يسمى الوطؤ جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من ان يحصى

الوطئ بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم او لان فيه ضما حكميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى * ولاتنكحوا ما نكح اباؤكم * على الوطئ كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد * قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطئ من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملامسة والقربان والتغشي والاتيان وقوله * حتى سمى الوطئ متعلق بقوله والاجتماع في الوطئ (فان قيل) فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك (قلنا) المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لايصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذى لا يعقل والمجنون * وكذا الوطئ المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطئ الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن تمحل وتكلف قوله (ولهذا) اى ولان المجاز لايزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لايحتمل التعليق بالشرط * وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد * ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال * وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعاه المولى انه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد ههنا ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لايقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره * واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين * ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه * واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال * الا ان

و لهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته من قبل امه في مقابله اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر فمثل الرجل يحلف لا يأكل من هذه النخلة او الكرمة انه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر ما يصيب كل واحد) يعني الاوسط والاصغر من قبل امه * لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة * وقد روى عن ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله ترددت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شئ منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله (متعذرة او مهجورة) المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجورة ما تيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم * وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لا يأكل من هذه النخلة) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله (لا يشرب من هذا البئر) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر وهى ملئ فيمينه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا في بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئ فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات عندهما * وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها وهو ارادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع * وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

قوله (حلف ان لاينكح) اذا قال لامته اولمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ لما مر ان النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لايحنث * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناوله لتعذره شرعا فكذا فى هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله فى القياس لايجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشئ لايتضمن ضده * وفى الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل فى عمومه الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذى يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لايملك الانكار شرعا وتوكيله بما لايملك لايجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق * غير ان عند ابى يوسف فى قوله الاخر يصح اقراره فى مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكاله والموكل يملك الاقرار فى مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما يملك الاقرار فى مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل فى مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة مثلها * والمجازاة لايكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجرى فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لايوجد فى غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لايتحقق الا فى مجلس الخصومة على ما ذكرنا قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لايكلم هذا الصبى لايتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سوآء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لايأكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين ان يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لايأكل لحم حمل فاكله لحم كبش

فلايحنث وقيل بل الحقيقة لاتسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لاينكح فلانة وهى اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجورة فمثل من حلف لايضع قدمه فى دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاوز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الاترى ان من حلف لايتكلم هذا الصبى لم يتقيد بصباه لان هجران الصبى مهجور شرعا

(لايحنث)

لا يحنث * وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأ كل لحم هذا الحمل فا كله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او التعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش * ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كأنه قال لا آكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا كلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا كلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام * من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كأنه قال لا كلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات * بخلاف قوله لا كلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا اوليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب اولم يسرق كذا هنا قوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التي ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير * وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن * فان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض * ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولده ولو صار مجازا لما صارت ام ولده كما لو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كما لو انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

فى تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى فى ثمانية * ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى فى خمسة ليستقيم الثلث والثلثان قوله (وقال فى الجامع كذا) رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان فى بطنين مختلفين فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعتق منه ربعه ويسعى فى الباقى ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه * ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لا ينفصل عن الاخر فى النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت فى المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق فى امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد قيل ان الذى ذكره قولهما فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما فى مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب هذا ابنى انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك ههنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم فى ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق فى حال ولا يعتق فى ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثانى فيعتق فى حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق فى حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حريقين بان يراد نفسه او ابوه او جده * واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق فى حال ولا يعتق فى حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفى الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى وجه المذكور فى الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب فى الاصابة لا يتحقق لان الشئ اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله فى الكتاب فى صحته احتراز

قال فى الجامع فى عبد له ابن ولابنه ابنان فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات وكلهم يصلح ابناله انه يعتق من الاول ربعه ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثانى نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثلثه

عما اذا قال ذلك فی مرضه ولم یکن له مال غیرهم ولم یجز الورثة حیث عتقوا من الثلث بحساب
حقهم وذلك بان یجعل کل رقبة اثنی عشر لحاجتنا الی حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر
حق الاول فی ربعه وهو ثلاثة اسهم وحق الثانی فی ثلثه وذلك اربعة وحق کل واحد من
الاخرین فی ثلاثة ارباعه وهی تسعة فصارت سهام الوصیة خمسة وعشرین وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصایا فیجعل الثلث خمسة وعشرین والمال خمسة وسبعین
فنحتاج الی معرفة الرقبة من الثلث لیظهر لنا مقدار ما یعتق عنها ومقدار ما یسعی فیه فنقول
ان ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه ثلثة ارباعه ولیس لخمسة وعشرین ربع صحیح فنضربه
فی اربعة فیصیر مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهی خمسة وسبعون کان حق الاول
فی ثلثة فضربناها فی اربعة فبلغ اثنی عشر وصار حق الثانی ستة عشر وصار حق کل واحد
من الاخرین ستة وثلاثین فذلك مائة وتسعون فی الباقی فحصل الثلث والثلثان کذا فی شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما فی الاکبر سنا منه) یعنی مهما امکن فی العمل بحقیقة
النسب یعمل بها فی قوله هذا ابنی ویجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان یجعل مجازا فی الحریة فیثبت
امومیة الولد به فاما اذا لم یمکن کما فی الاکبر سنا منه فابو حنیفة رحمه الله یجعله مجازا فی الحریة
* وذلك بطریقین احدهما ان یجعل مجازا فی الاقرار بالحریة کما بینا فیحصل مقرا بان ام الغلام ام
ولده لان حق الحریة للام حکم النسب کما ان حقیقة الحریة للولد حکمه فکما جعل قوله هذا
ابنی مجازا للاقرار بحقیقة الحریة یجعل مجازا للاقرار بحق الحریة للام وصار کانه قال عتق هذا
علی من حین ملکته وامه ام ولدی * والثانی ان قوله هذا ابنی بمنزلة تحریر مبتدأ کانه قال هو حر
لانه ذکر کلاما هو سبب للحریة فی ملکه فیصیر به معتقا ابتداء الا تری انه لو ورث رجلان عبدا
مجهول النسب ثم ادعی احدهما انه ابنه غرم لشریکه ان کان موسرا کانه اعتقه ولو لم یکن تحریرا
مبتدأ لما غرم لان الشریکین اذا ورثا قریب احدهما لا یضمن وارث القریب لعدم الصنع منه
وعلی هذا الطریق لا یصیر ام الغلام ام ولده لانه لیس لتحریر الغلام ابتداء تأثیر فی ایجاب امومیة
الولد لامه ولا یمکن ان یجعل مجازا فی انشاء امومیة الولد لانه لا یمکن اثباتها بطریق الانشاء قولا
بان یقول جعلتك ام ولد او انشأت فیك امومیة الولد وانما هی من حکم الفعل الذی هو
الاستیلاد وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحریرا مبتدأ یعنی ثبوت النسب مضاف الی
خبره لانه لم یکن ثابتا قبل خبره فیقتصر علی وقت الخبر لان المخبر به فی حق علم السامع قائم * ای
ثابت بخبره * فاذا کان کذلك ای اذا کان ثبوت النسب مضافا الی خبره * جعل هذا الخبر مجازا
عن التحریر ای فی التحریر او عبارة عنه او کنایة عنه * والطریق الاول اصح لانه ذکر فی کتاب
الاکراه اذا اکره ان یقول هذا ابنی لا یعتق علیه والاکراه یمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحریر
ابتداء * ووجوب الضمان فی مسئلة الدعوی بطریق الاقرار ایضا لانه موجب للضمان کالانشاء
الا تری انه لو قال عتق علی من حین ملکته کان ضامنا الشریکه ایضا فعلم ان الضمان غیر مختص
بالانشاء کذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد یتعذر) ای وقد یمتنع العمل بالحقیقة والمجاز فی بعض

واما فی الاکبر سنا منه
فلابی حنیفة رحمه الله
طریقان احدهما انه
اقرار بالحریة فیجب
ان یصیر مقرا بحق
الام ایضا لانه یحتمل
الاقرار والثانی انه
تحریر مبتدأ من قبل
ان الاقرار بالنسب
لو ثبت ثبت تحریرا
مبتدأ حتی قلنا
فی کتاب الدعوی
فی رجلین ورثا عبدا
ثم ادعی احدهما
انه ابنه غرم لشریکه
کانه اعتقه لان ثبوت
النسب مضاف الی
خبره لان المخبر به قائم
بخبره فاذا کان کذلك
جعل مجازا عن التحریر
وحق الام لا یحتمل
الوجود بابتداء
تصرف المولی لانه
لیس فی وسع البشر
اثبات امومیة الولد
قولا لانها من حکم
الفعل فلم یثبت
بدونه وقد یتعذر
الحقیقة والمجاز معا
اذا کان الحکم ممتنعا
لان الکلام
وضع لمعناه فیبطل
اذا استحال حکمه
ومعناه

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ فى المحل الذى استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعنى لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة * مثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لايصلح بنتا له او تصلح وهى معروفة النسب هذه بنتى لاتقع الفرقة به ابدا يعنى سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما بمنع حقها عن الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هى كالمعلقة فيجب دفعه فى التفريق كما فى الجب والعنة * ووافقنا الشافعى رحمه الله فى التى لاتصلح بنتا له وقال فى التى تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفى لهذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفى بهذه اللفظ فى ملكه فهذا اولى * وهذا لان موجبه الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما امكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه فى الفصلين اعنى فى التى تصلح بنتا له والتى لاتصلح بنتا له متعذر اما فى الفصل الثانى فظاهر واما فى الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة فى حق المقر لاغير ليظهر اثره فى التحريم كما قلنا فى قوله لعبده الذى يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابنى ليظهر اثره فى العتق * لاوجه الى الاول لانه اى لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبا منه فلا يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير * ولا الى الثانى لان هذا الكلام لو صح معناه اى لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هى من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اى التحريم المنافى لايصلح حقا من حقوق الملك لان الشئ لايثبت ماينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له * ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية فى حق الحل اقرارا عليها فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم فى الاكبر سنا منه على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفى الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله فى الفصلين متعذر ايضا * لهذا العذر الذى ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اى التحريم الذى هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لايملك اثباته والتحريم الذى يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعنى بخلاف قوله هذا ابنى لان العمل بحقيقته فى الاصغر سنا منه ممكن على مامر وكذا بمجازه فيه وفى الاكبر سنا منه لان البنوة بعد الثبوت موجبها العتق بقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لاعتق ينافى الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفى وسعه اثبات عتق بقطع الملك وهو

(موجب)

وذلك ان يقول الرجل لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه فان الحرمة لاتقع به ابدا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان الحقيقة فى الاكبر سنا منه متعذر وفى الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه فلا يمكن ان يجعل النسب ثابتا فى حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضى كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق لان الرجوع عنه لا يصح

موجب البنوة فيجعل كناية عنه * وقرر القاضى الامام ابوزيد رحمه الله ماذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتى كناية عن قوله هى على حرام قلنا اعن حرمة بملك الزوج اثباتها بملك النكاح اوعن حرمة لا بملكها فلابد ان يقول عن تحريم بملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولا نافذ كمالو اخبر بحرمة فى ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمات المؤبدة علقت باسباب حكمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذى تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذى قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لا من حيث تملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا تحل له بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا وقوله ابليناه اى بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا بعذرى وما ابكنهه من بلاه اذا اخبره وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف والتقدير ابليناك اياه واعلم ان الحكم فى مجهولة النسب ايضا ماعرفته فى معروفته نص عليه فى الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتى ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف اوليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتى وهى مجهولة النسب وتصلح بنتاله ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر فى المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ماذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ماذكر فى بعض النسخ *وهو فى الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة فى حق المقر *لان الرجوع عنه صحيح يعنى قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضى كذبه ههنا اى فى معروفة النسب فقام تكذيب القاضى اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى فى عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا فى حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار مكذبا فى النسب شرعا وفى العتاق لو اكذب المولى نفسه فى حق من لا نسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا فى الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل فى الكلام هو الحقيقة ولم يوجد مايعارض هذا الاصل فوجب العمل به *وان كان

ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى ماذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابى حنيفة انه خلف فى التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة

الجاز اغلب استعمالا فعند ابی حنیفة رحمه الله العبرة للحقیقة و عندهما العبر للمجاز و هذا ای هذا الاختلاف بناء علی اختلافهم فی خلفیة المجاز فعندهما لما کانت الخلفیة باعتبار اثبات الحکم لان الحکم هو المقصود دون العبارة کان العمل بعموم المجاز اولی لان حکمه راجع علی حکم الحقیقة لدخول حکم الحقیقة تحت عمومه * و عند ابی حنیفة رحمه الله لما کانت الخلفیة فی التکلم به لا فی الحکم لانه تصرف من المتکلم فی عبارته من حیث انه یجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم یثبت الحکم بالمجاز مقصودا لا انه خلف عن الحکم علی ما عرفته لا یثبت المزاحمة بین الاصل و الخلف فیجعل اللفظ عاملا فی حقیقته عند الامکان و انما یصار الی اعماله بطریق المجاز فیما تعذر اعماله فی حقیقته * هذا بیان کلام الشیخ وسیاقه یدل علی ان عندهما انما یترجح المجاز المتعارف اذا کان عمومه متناولا للحقیقة و لا دلالة فیه علی حکمه اذا لم یکن متناولا للحقیقة * و ذکر فی شروح الجامع البرهانی مایدل علی ترجحه بکل حال فقیل ان کان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فکانت هذه الحقیقة کالمهجورة و عنده العبرة للحقیقة لان العمل بالاصل ممکن فلا یصار الی المجاز الا بدلیل مرجح و غلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزیادة من جنسها فکان الاستعمال فی حد التعارض فبقیت العبرة للحقیقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناک فی الاستعمال فبقیت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا فی تفسیر التعارف قال مشایخ بلخ رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل و قال مشایخ العراق المراد التعارف بالتفاهم و قال مشایخ ماوراء النهر ان ماقال مشایخ العراق قول ابی حنیفة و ماقاله مشایخ بلخ قولهما بدلیل ما اذا حلف لا یأکل لحما فاکل لحم ادمی او خنزیر حنث عنده لان التفاهم یقع علیه فانه یسمی لحما و لا یحنث عندهما لان التعامل لا یقع علیه لان لحمهما لا یؤکل عادة قوله (یقع علی عینها) لان عینها مأکولة عادة فانها تقلی فیؤکل و یتخذ منها الکشکک و الهریسة و قد یؤکل ایضا نیا حبا حبا فان من اشتری حنطة یمضغها کما هی لیختبر انها رخوة ام علکة و لما کانت عینها مأکولة ینصرف الیمین الی الحقیقة دون المجاز کما فی العنب و الرطب * و عندهما لما کان المتعارف من اکل الحنطة اکل ما فی بطنها کما مر بیانه یقع یمینه علی مضمونها ای علی الاجزاء التی تضمنتها هذه الحنطة للتعارف و کون الحقیقة داخلة فی عموم المجاز و اشار شیخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فی شرح الایمان الاصل الی ان قول ابی حنیفة مثل قولهما فی ان الحقیقة تترک بالتعارف و لکنه خالفهما فی هذه المسئلة لانه قال التعارف فی حنطة غیر معینة لا فی حنطة بعینها الا تری انک فی قولک فلان یأکل الحنطة لا ترید حنطة معینة و لا استغراق جنس الحنطة و اللام فیها لا یفید تعریفها کما فی قوله * و لقد امر علی اللئیم یسبنی * و اذا لم یوجد التعارف فی المعینة لا یترک العمل بالحقیقة لان الحقیقة انما یترک بنیة غیرها او بالعرف و لم یوجد واحد منهما * قال و علی قیاس قول ابی حنیفة یجب ان یکون الجواب کما قالا اذا عقد الیمین علی حنطة بغیر عینها بان حلف لا یأکل حنطة و فی التهذیب لمحی السنة رحمه الله و لو حلف علی الحنطة فله احوال ثلاث احدیها ان یشیر الی حنطة فیقول لا آکل هذه من غیر ان یذکر لفظ الحنطة فیحنث باکلها سواء اکلها کذلک او طحنها فاکل الطحین او خبزها

یقع علی عینها دون مایتخذ منها عند ابی حنیفة رحمه الله لما قلنا و عندهما یقع علی مضمونها علی العموم مجازا و کذلک اذا حلف لا یشرب من الفرات

(فاکل)

فاكل الخبز والثانية ان يقول لآكل حنطة فيحنث باكل الحنطة سواء اكلها نيا اومطبوخا اومبلولا اومقليا ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لآكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنث لوجود الاشارة كما لو حلف لايأكل هذا الحمل فذبحه واكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها قوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهى مستعملة عادة وشرعا فان النبى عليه السلام مر بقوم فقال * هل عندكم ماء بات فى شن والا كرعنا فى الوادى * وذلك عادة اهل البوادى والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام فى العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادى اومن الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا الحقيقة بعمومه والاخذ بالاوانى لايقطع هذه النسبة لانها لاتعمل عمل الانهار فى امساك الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات فى امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فيخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل فى الماء وفى الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع فى النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا فى المغرب وفى الصحاح كرع فى الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفى الاساس كرع فى الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل فى الدابة لانها لاتكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب فيه خاض اولم يخض والله اعلم

(باب جملة مايترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن التى يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة مايترك به الحقيقة خمسة انواع يعنى به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) * قيل هما مترادفان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلى الى معناه المجازى شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازى عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم فى قوله لا اضع قدمى فى دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعنى انهم يطلقون هذا اللفظ فى معناه المجازى فى الشرع والعرف دون موضوعه الاصلى كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا تستعملان فى الشرع والعرف الا فى الاركان المعهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذا كان صائما فليصل اى فليدع * وقال * الاعشى تقول بنتى

يقع على الكرع خاصة عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفرات وذلك لا ينقطع بالاوانى لانها دون النهر فى الامساك

(باب جملة مايترك به الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ فى نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة فى محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اى ادع ثم سمى بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر

وقد قربت مرتحلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى عينا * فان لجنب المرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال ايضا وصهباء طاف يهوديا * وابرزها وعليها ختم * واقبلها الريح فى دنها * وصلى على دنها وارتسم * اى استقبل بالخمر الريح ودعا * وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت الى الاركان المعلومة لما ذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكرى) اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اى لتذكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن * او من قبيل اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل فى تفسير قوله تعالى (ولذكر الله اكبر) اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لانى ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة وايراده ههنا للمعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه * وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبيون قبلى اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ما تنكر من ذا ثم حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين * ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جدعان * شعر * اذكر حاجتى ام قد كفانى * حياؤك ان شيمتك الحياء * وعلمك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المهذب والسناء * اذا اثنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه الثناء * فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فما ظنك برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللغة) الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال المخبل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا * اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزارى وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك نظائرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهى الاحرام والطواف والسعى والحلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على الطهارة قال تعالى * وتزكيهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اى نما ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة فيه ولطهارة مؤدية عن الآثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة * حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم الصلوة لذكرى وكل ذكر دعاء وكالحج فانه قصد فى اللغة فصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة وكذلك نظائرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلوة او حجا

(اللفظ)

او المشى الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف ومثاله كثير وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأسا انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب مااختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة وكذلك لو حلف لا يأكل بيضا

اللفظ فى معناه المجازى واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به مايسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشئ عينا كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وماسواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة * وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (او المشى الى بيت الله) اذا قال على المشى الى بيت الله لزمه حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفى القياس لا يلزمه شئ لان الالزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشى الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابى حنيفة رحمه الله * يوضحه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ماتلفظ به وهو المشى بالاتفاق فلان لا يلزمه مالم يتلفظ به من حج او عمرة كان اولى وصار كما لو قال على الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقته ويجعل كانه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فبقى ماوراءها على القياس * وعندهما المشى المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ماعرف فى موضعه * ولو قال لله على ان اضرب بثوبى حطيم الكعبة فعليه ان يهدیه استحسانا وفى القياس لا شئ عليه لان ماصرح به فى كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكانه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته فى نفسه * كذا فى المبسوط * والمعنى المجوز للتجوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب * ومثاله كثير مثل مالو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى بالحرم وكما لو قال على ان انحر ولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابى حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فيمن حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفى هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا حلف لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شئ فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس مايكبس فى التنانير ويباع مشويا * وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك فى هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة فى الابل فرجع وقال يحنث

فى رأس البقر و الغنم خاصة ثم ان ابايوسف و محمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد و سائر
البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا فى رؤس الغنم فقالا لا يحنث الا فى رأس الغنم فعلم ان الاختلاف
اختلاف عرف و زمان لا اختلاف حكم و برهان و العرف الظاهر اصل فى مسائل الايمان
قوله (انه يختص ببيض الاوز و الدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لا يحنث بأكل ماسواهما
من البيض لان التعارف مختص بهما و هكذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه فقال يتناول
يمينه بيض الدجاج و الاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا و لا يتناول بيض الحمام
و العصفور و ما اشبه ذلك * و ذكر فى المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير
من الدجاجة و الاوز و غيرهما و لا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد
بهذا بيض كل شئ فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ماينطلق عليه اسم البيض و يؤكل
عادة و هو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة و نحوها * فهذا يدل على انه يحنث بما سواهما
كبيض النعام و الحمام و سائر الطيور و الدجاج معروف و فتح الدال فيه افصح من كسرها
الواحدة دجاجة للذكر و الانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة و بطة
كذا فى الصحاح قوله (و لا يأكل طبيخا) و ان حلف لا ياكل طبيخا فهو على اللحم خاصة
مالم ينو غيره استحسانا و فى القياس يحنث فى اللحم و غيره مما هو مطبوخ و لكن الاخذ بالقياس
ههنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ و نحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص
و هو اللحم لانه هو الذى يطبخ فى العادات الظاهرة و تتخذ منه الباجات * قالوا و انما يحنث
اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء اياها فأكل من
مرقه يحنث لانه يسمى طبيخا فى العادة و لما فيه من اجزاء اللحم * و كذا اذا حلف لا يأكل الشواء
و لا نية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض و الباذنجان و السلق و الجزر لما ذكرنا
ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص و هو ما وقع عليه العرف قوله
(و كل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه و هو
ان يقال انت فى بيان ترك الحقيقة الى المجاز و فيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول مابقى تحته
بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة و قد اخترت
فى باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فانى يستقيم ايراده هذه المسائل فى هذا الباب
فقال العام اذا سقط بعضه صار شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلى من وجه و هو الكل
الى غيره و هو البعض * على ماسبق اى فى باب العام الذى لحقه الخصوص بطريق الاشارة
فان الشيخ اباالحسن الكرخى لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة و نحن حكمنا بانه تغير و صار
ظنيا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايراده ههنا قوله (و هذا ثابت بدلالة العادة لا غير)
اى تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادى لا بالعرف الاستعمالى فان لفظ الرأس كما يستعمل
فى رأس الغنم يستعمل فى رأس العصفور و الحمام و سائر الحيوانات على السواء الا ان العادة
فى الاكل مختصة برأس الغنم * و كذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور و الحمام شايع

انه يختص ببيض الاوز و الدجاجة استحسانا و لو حلف لا يأكل طبيخا اى شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا و كل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ماسبق و هذا ثابت بدلالة العادة لا غير

(كما شاع)

كما شاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما * وهكذا في مسئلة الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة وهى العموم بالعادة * بخلاف ماتقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعانى كما بينا لا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا * فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لا فراد بعمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى مأخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طريا * ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ماتقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوى واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى مافيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذى ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمى لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشى * ولئن سلمنا انه يحنث على ماهو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمى فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والطير ولبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لى حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لى وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطئ المكاتبة والثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا * وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فالدلالة في لفظه وهى اطلاق الملك والاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى * او تحرير رقبة * لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب عبد مابقى عليه درهم * ولانها يحتمل الفسخ واشتراط الملك بقدر مايصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لى طالق

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا تتأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذا المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطئ المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المعتدة) يعني من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعي فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية * وفائدة القيدين انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية * فصار العام اي قوله لما الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة * مخصوصا اي مخصوصا منه فصار شبيها بالمجاز قوله (ومن هذا القسم ما ينعكس) اي ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعي وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة * قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما يقدم بين يدي الضيفان للتفكه به لا للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان * وقال جل ذكره * فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا * فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى * انقلبوا فاكهين * اي ناعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك اي كان الامر كما ذكرنا * كان فيها اي في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اي في الثمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من تفكه مأخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد

والاسم ناقص مقيد في المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ماهو اصل من وجه وهو اللحم والجبن والبيض وعند محمد يحنث في ذلك كما في المسئلة الاولى وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله عز وجل انا اعتدنا للظالمين ناراً وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطراز الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص) اي اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص في نفسه * مقيد اي بكونه تابعا * في المعنى اي بالنظر الى معناه في اصل اللغة * وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اي وكالطريق المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الفاكهة طريقة في مسئلة الادام وهي ما اذا حلف ولا يأكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمهما الله لان الادام اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملايمة يقال ادم الله بينكما او آدم اي اصلح والف * وفي الحديث * لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما * يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكمال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام * سيد ادام اهل الجنة اللحم * واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله فقال * هذه ادام هذه * فعرفنا ان ما يوافق الخبز في الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فما يؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط * ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأتدم بادام قال الادام كل شيء يصطبغ به قال الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادام وحده لا يحنث لان الائتدام به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة) اي في مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد في هذه الاشيا فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (تركت حقيقة الامر) اي حقيقة قوله

فان قال انت آمن ستعلم مايلقى لم يكن امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال لرجل طلق امرأتى ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع فى مالى ماشئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا وقال رجل لرجل لى عليك الف درهم فقال الرجل لك على الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان من المعنيين اتصال و مثاله من دعى الى غداء فحلف لا يتغذى انه يتعلق به لما فى

فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله * انا اعتدنا للظالمين * اى للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجبه رفع المأثم وهذه القرينة لا تناسبه * وحمل اى الامر فى قوله * فليكفر * على الانكار اى على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ اى التهديد والوعيد كما فى قوله تعالى * اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير * مجازا اى بطريق المجاز لانه مستعمل فى غير موضوعه لمناسبة * وبيان ذلك ان موضوعه الاصلى هو الطلب وفائدته اما ان يكون راجعة الى الامر كقولك خط لى هذا الثوب او احمل لى هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل هذا الطعام ثم الامر الذى يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله المأمور بالرد والعصيان فذلك يوهم للآمر انه تمارد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الآمر فيطلب منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما تنزيه نفسه عن عود عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف الطبع والعقل والثانى انه لما خالف امره ابغضه الآمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى لما لم يمتثل ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه انى اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة فى الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على اساليب استعمالات الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ * وذكر فى بعض الشروح ان هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهى وهذا وجه حسن قوله (قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك) اى استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر * انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوه ابليس ان يستفز عباده * حمل على امكان الفعل اى تمكينه منه واقداره اى جعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى انى امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر * وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما فى بعض النسخ فكان بين المعنيين اى الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ما ذكرنا يعنى لما كان الامر للايجاب ولا ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اى نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فقال تعالى تغد معى فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع فى موضع النفى اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضى ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يقع

المتکلم لان من المعلوم انه اخرج الکلام مخرج الجواب لکلام الداعی و انه قد دعاه الی تغذی الغذاء الذی بین یدیه لا الی غیره فیقید به و اذا تقید کلام الداعی به یقید الجواب به ایضا لانه بناء علیه و صار کأنه قال واللّٰہ لا اتغذی الغذاء الذی دعوتنی الیه و قس علی ماذکرنا مسئلة الخروج* و من امثلته مالو قالت له زوجته انك تغتسل فی هذه الدار اللیلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدی حر و سیأتی بیانه * و هذا النوع من الیمین سبق به ابو حنیفة رحمه اللّٰہ و لم یسبق به وکانوا یقولون قبل ذلك الیمین مؤبدة کقوله لا افعل کذا او موقتة کقوله لا افعل الیوم کذا فاخرج ابو حنیفة قسما ثالثا و هو ما یکون مؤبدا لفظا و موقتا معنی و اخذه من حدیث جابر و ابنه حیث دعیا الی نصرة انسان فحلفا ان لا ینصراه ثم نصراه بعد ذلك و لم یحنثا و بناء الکلام علی ما هو معلوم من مقصود المتکلم اصل فی الشروع و العرف لما بینا فی قوله تعالی* واستفزز من استطعت* انه محمول علی الاقدار و التمکین لاستحالة الامر بالمعصیة من اللّٰہ تعالی و لاتفاقهم علی ان قول الداعی اللهم اغفرلی التماس لا امر لمعنی فی المتکلم و هو ان العبد لیس له و لایة الالزام فکان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (علی الفور) ای علی الحال و هو فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعیر للسرعة ثم سمیت به الحالة التی لا ریث فیها و لا لبث فقیل جاء فلان من فوره ای من ساعته و فی الصحاح ذهبت فی حاجة ثم اتیت فلانا من فوری ای قبل ان اسکن و التحقیق الاول کذا فی المغرب قوله (قوله تعالی لا یستوی الاعمی و البصیر) حقیقة للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل علیه لغة نکرة فی موضع النفی فتعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بینهما فی کثیر من الصفات مثل الانسانیة و العقل و الذکورة و غیرها فوجب الاقتصار علی البعض لنبوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فیه فذهب اصحابنا الی ان ذلك البعض مادل علیه فحوی الکلام و هو نفی المساواة فی البصر فی هذا النظیر و نفی المساواة فی الفوز فی قوله* تعالی لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة * و ذهب اصحاب الشافعی الی نفی المساواة بینهما علی العموم فیما امکن القول به متمسکین بان العمل بالعموم واجب مهما امکن فاذا تعذر العمل به فی بعض الافراد لم یلزم منه سقوط العمل به فیما بقی کالعام الذی خص منه الا تری الی قوله تعالی* خالق کل شیٔ * لما لم یمکن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات اللّٰہ تعالی و صفاته لم یدخل تحته بقی فیما وراء ذلك علی العموم * و لنا ان هذا الکلام لما لم یقبل العموم لعدم صدوره فی محل العموم لم ینعقد للعموم اصلا لان الشیٔ ینتفی بانتفاء محله و صار کأنه قیل انهما لا یستویان فی بعض الصفات فکان فی معنی المجمل فیجب الاقتصار علی مادل علیه صیغة النص و علی ما یتیقن به انه مراد بخلاف العام الذی خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض لحقه بطریق المعارضة فیقتصر علی قدر المعارض فیبقی ماوراءه علی العموم * و فائدة الاختلاف تظهر فی ان المسلم لا یقتل بالذمی عنده * و ان دیته لا یکون کدیة المسلم * و ان استیلاء الکافر علی مال المسلم لا یکون سبب الملك کاستیلاء المسلم علی ماله لقوله تعالی * لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنه* و القول

علی الفور لما قلنا و مثاله کثیر و اما الثابت بدلالة محل الکلام فمثل قوله تعالی و ما یستوی الاعمی و البصیر سقط عمومه و ذلك حقیقة لان محل الکلام و هو الخبر عنه لا یحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار علی مادلت علیه صیغة الکلام

حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول على رضى الله عنه فى اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبى عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل ان عين الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجبه* وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب فى الاعمال التى تفتقر الى النية والمأثم فى المحرمات والثانى الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان

بانتفاء المساواة فى حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به * وعند نا نفى المساواة مختص بالفوز بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون *فلا يظهر فى حق هذه الاحكام الا ترى ان نفى المساواة فى قوله تعالى * لا يستوى الاعمى والبصير * لم يظهر فى حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان فى الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير فى البصر) المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة فى ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ماذكر فى التفسير ومايستوى الاعمى اى المشرك الذى لا يبصر الرشد * والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعنى كما ان نفى المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه اوبلفظ المثل اوبغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ماهو المتيقن مثاله ماروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت *سارق امواتنا كسارق احيائنا * لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ماهو المتيقن وهو الاثم فى الاخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة فى الحكم فيكون عاما * ورأيت فى حاشية انا انما عملنا بالعموم فى حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم فى حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام *انما الاعمال بالنيات*وقوله عليه السلام*رفع عن امتى الخطاء والنسيان*وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ماهو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل فى حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه فى حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى * واسأل القرية * فصار كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ماصار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان * احدهما مايتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال التى يحتاج الى النية على ماتضمنه الحديث الاول والاثم فى الافعال المحرمة على مادل عليه الحديث الثانى فانه وارد فى المحرمات * والثانى مايتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع فى ذلك المحل مثل الجواز فى الاعمال المنوية والفساد فى الافعال المحرمة * وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة * والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والاثم فى العمل الذى هو محرم

(ينبنى)

يبتني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبتني على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ماذكر في الكتاب * واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الاخرة لاغير لم يكن لقوله من امتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا * ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا * فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزي المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجز علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لا تجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر قوله (صار الاسم) اي اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم * مشتركا اي في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم) اي حكم هو مأثم على هذا يعني كما ان الثواب ينفصل عن الجواز في مسئلة المتوضئ بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا للشرط والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب او المأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا * وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين لليذبوع والشمس لا من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صار مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال فى حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهى الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمهما وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعى فى الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق المكره والخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذلك القدر يصير مفيدا نزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له * وقال فى حديث النية لما ثبت حكم الآخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمهما الله فى المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على مااختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ماترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) * اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت بهيمة لكم الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * احلت لنا ميتتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة * وذهب قوم من نوابت القدرية كابى عبد الله البصرى واصحاب ابى هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج فى تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة فى هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذى هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهى الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لابد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بمادون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا * وتمسك الفريق الثانى بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

(اطلع)

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب فى الطعام والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع فى النساء ولا يتخالجه شك فى ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا وصار كانه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر لعينه * قال عبد القاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الامة باسرها اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الآيات اجماعا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتأوله نصا لا يحتمل الا على معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بظواهر هذه الآيات والمخالف فى ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة فى ان المراد بهذه الايات ماذكرنا وبين خلافها فى تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما لزمه تجويز الاخر * قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التى لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهى عنها لوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين ببطلان الآخر ولكنا نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضرورى يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى * وحرمنا عليه المراضع * اى منعنا وقال جل جلاله * قالوا ان الله حرمهما على الكافرين * اى منعهم شراب الجنة وطعامها * ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره * وحريم البئر لمنع الغير عن التصرف فى حواليها فوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فعرفنا ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشئ كقولك لغلامك لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشئ عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او أكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثانى ونظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها فى المحمى بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامى فى القاصد لذلك المحمى لا فى عينه فيبقى المحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره فى المحفوظ بصنع فى المحفوظ لا فى دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر * شعر * الاذهب المحافظ والمحامى * ومانع ضيمنا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين جميعا فكان المقصود حاصلا فى الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقين مختلفين فكذلك ما نحن فيه كذا فى شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم فى غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه

مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير و النوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

(باب حروف المعاني)

ومن هذه الجملة

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأ فاحشا * وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا ينفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك امارة لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازما وينفي فما يؤكد اللزوم كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم * فيقام المحل مقام الفعل يعني لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا * او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا * وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا * فاما ان يجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كأكل مال الغير * فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله (وشطر من مسائل الفقه) شطر كل شئ نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام في الحائض * تقعد شطر عمرها * اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام * تعلموا الفرائض فانها نصف العلم * كذا في المغرب والله اعلم

﴿ باب حروف المعاني ﴾

هذا باب دقيق المسلك * لطيف المأخذ * كثير الفوائد * جم المحاسن * جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو * ودقائق الفقه * واستودع فيه غرائب المعاني * وبدائع المباني * فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه * واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه *

(بتوفيق)

بتوفيق الله جل جلاله تستزد به تبصرا فی درك اسرار مستودعاته * وتستفد به تبحرا فی الوقوف على عجايب مستبدعاته * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التى هى اصل تراكيب الكلام ويطلق على مايوصل معانى الافعال الى الاسماء وعلى مايدل بنفسه على معنى فی غيره على مافسر فی علم النحو بان الحرف مادل على معنى فی غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثانى حروف المعانى لماذكرنا من ايصالها معانى الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء فی قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء فی بكر وبشر فانها لاتدل على معنى وكذا الهمزة فی ازيد حرف معنى بخلافها فی احد وكذا من فی قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه فی منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور فی الباب بطريق التغليب لان بعض ماذكر فی هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كانا كثرها حروفا سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف فی اللغة الثنى والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف فی الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى فی الحصول * وفائدته الاختصار واثبات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخى معه فلما كانت فی تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا فی العطف قوله (وهى عندنا لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابى حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعى * يعنى انها تدل فی عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فی الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفی عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما فی الثبوت * هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع * والفتى الشاب القوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب فی حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا فی المغرب * وقال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعى رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى ذلك فی احكام القرآن * وفی القواطع نقل عن الشافعى انه قال فی الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله لم يجز وضوءه * وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما فی المفرد فكقولك زيدا راكع وساجد واما فی الجملة فكقوله تعالى * اركعوا واسجدوا قوله (واحتجوا) تمسك مثبتوا الترتيب بماروى ان الصحابة لماسألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهى اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهى عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعى ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا فی قول الله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق » يوجب الترتيب واحتجوا بان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفاء فی السعى وقال « نبدأ بمابدأ الله عز وجل يريد به قوله تعالى « ان الصفات والمروة من شعائر الله ففهم وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل * ان الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه * احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب * والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله (ووجوب الترتيب) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام * بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى * ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر في استعمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب * وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بني عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما * وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق * من غير تعرض اي تصد له وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمرو لم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط * ولان الفاء تختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله جاءني زيد وزيد وزيد) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما في المجئ من غير تعرض للقران او الترتيب في المجئ ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قو الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر و بشر و خالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احترازا عن التطويل و التكرير المستكرهين و هذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاءني بكر و بشر و خالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اي اهل اللغة لا تأكل السمك و تشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب في قولك لا تأكل السمك و تشرب اللبن باضمار ان و الذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين و ليس الغرض ذلك و انما المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل وجب ان يضمر ان و ينزل قولك لا تأكل السمك منزلة لا يكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا معطوفا على مثله نحو لا يكن منك اكل السمك و شرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * و ما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه و صار العدول به عن المعنى الاول كانه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك في قولك لا تنقطع عنا فتجفوك اي لا يكن منك انقطاع فجفاء منا و كقولك لا تدن من الاسد فيأكلك اي انك ان دنوت منه اكلك و يصير دنوك سببا لاكله اياك و عليه قوله تعالى * ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي * اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم ذلك حل عليكم غضبي و يصير طغيانكم سبب حلول اثار لغضب عليكم و اذا كان المراد الجمع وجب اثبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع و الفاء تدل على ان الثاني بعد الاول * و اذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت الدار و انت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة و انها ليست للترتيب قوله (ومثله) اي مثل قوله لا تأكل السمك و تشرب اللبن قول الشاعر * لا تنه عن خلق و تأتي مثله * اي لا تكن منك نهي عن خلق و اتيان بمثله اي لا تجمع بين هذين فالنهي عن خلق مباح له اذا لم يقترن باتيان مثله * و ما حكي عن الاصمعي انه كان ينشده باسكان الياء و يقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الياء في تقدير النصب كقوله * كان ايديهن بالقاع القرق * او يكون على الابتداء نحو لا تنه عن خلق و انت تأتي مثله * و قبله * ابدا بنفسك فانهها عن غيها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظت و تقتدى * بالامر منك و ينفع التعليم * لا تنه عن خلق و تأتي مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * و مما تمسك به العامة قوله تعالى في سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة * وقوله عز اسمه في سورة الاعراف * وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة آمرا و مأمورا و زمانا

وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق و تأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اي لا تجمع بينهما فهذا لبيان الوضع واما الثاني فلان كلام العرب اسماء و افعال وحروف

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثانى على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيداً وعمراً بعده تكرارا والاول باطل والثانى خلاف الاصل * قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له فى الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام مما يقتضى فاعلين فلو قلت فى قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو فى الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له و مجتمعا معه كانك اذا قلت جاءنى زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو فى المجئ فمن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءنى زيد فعمرو وفى جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل فى كل قسم كذا) يعنى الاصل فى الكلام المخصوص اسما كان او فعلا او حرفا هو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة * لغفلة من الواضع يعنى ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او لا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل * او عذر اى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليتبين درجة العالم الذى يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتأمل فيه * لتكرر الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا تتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرر لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء فى الوضوء شرط فى الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به * ولا يتخالجن فى وهمك انها اوجبت الترتيب فى قوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه * لان ذلك استفيد من قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * لا من الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا فى باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اى كونها اصلا دلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه للمناسبة * ثم انشعبت الفروع اى الحروف التى هى فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم * الى سائر المعانى التى هى فروع لمطلق الجمع من تقييده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخى اعتبارا للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة فى سائر الالفاظ فانهم

والاصل فى كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص يتفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخى فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا فى الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشئ منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعانى وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة فى كونه مطلقا

(وضعوا)

غيرعام ولامجمل ولهذا قلنا ان حكم النص فى آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت ثلاثا وانها عند ابى حنيفة رحمه الله تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب وليس كذلك بل اختلافهم راجع الى ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط على التمام والصحة ثم الثانى والثالث ماموجبه فقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلاواسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانه لايتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثانى جملة ناقصة فشاركت الاول وهو فى الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق (كشف) بشروط يتخللها (١٥) ازمنة كثيرة فان (ثانى) الترتيب لايجب به

وضعوا لكل جنس اسمائم فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة وكالتمر اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرنى وسنجانى وقسب ودقل وغيرها قوله (غيرعام) كما زعم الشافعى رحمه الله وقد بينا * ولا مجمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لايعرف منها وقوله مؤمنة مفسر لها فلذلك يتقيد الرقبة فى كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة المعانى عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لامن قبيل المجمل * ولهذا قلنا اى ولكونها للجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك اذ القران فيه لايتصور الا بالولاء * او ترتيب كما قاله الشافعى * والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى * ان الصفا والمروة * لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لايحتمل الترتيب وسيأتى بيانه * وكذلك قوله تعالى * اركعوا واسجدوا * لايفيد الترتيب وماعرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه معارض بقوله عز اسمه واسجدى واركعى مع الراكعين وانما عرفناه بقوله عليه السلام * صلوا كما رأيتمونى اصلى * او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ماعرف فى موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابى لم يكن لافادة الواو الترتيب اذلا ترتيب فى معصيتهما لعدم انفكاك احديهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثانى والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابى حنيفة * وعند ابى يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة فى الكتاب وليس كذلك اى ليس الامر كما زعموا اذلا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب فى صورة من الصور التى وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعة له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه * والدليل عليه عدم اطرادها فى الدلالة على المقارنة او الترتيب فى عامة الصور كيف والمطلق فى الخارج لايوجد الا مقيدا بصفة وذلك لايدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الاترى ان انسان لايوجد فى الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لايدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف فى المسئلة بناء على كيفية تعلق الثانى والثالث بالشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة او الترتيب * الاترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لايقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم فى مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم فى موجب الواو لثبت الاختلاف فى المسئلتين ولكنهما قالا موجبه الاجتماع اى موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقعا في الحال ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزاء ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدر فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق اوقدم الجزاء كما ذكرنا اذ الجزاء يتأخر عن الشرط قدم الشرط عليه او اخره ذكرا * وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا نصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لا ثلاثا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار * وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها * الا ترى انه لو قال لامرأتيه هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى * وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجئ والمرور مذكورين مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط كالمذكور مرة اخرى كأنه قال ان دخلت الدر فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا * وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقيل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة * وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اي انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعلق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

(واسطة)

واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذى تعلق كالجواهر اذا نظمت فى سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لاتوجب القران كما لاتوجب الترتيب * بخلاف مااذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف مااذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره مايغير اوله اول الكلام تنجيز لولم يوجد الشرط آخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا * وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لايوجد فى اللغة لفظ يدل عليه اوجزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احدعشر واحد وعشرين * الاترى انه لو نجز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جملة ولم تقع الواحدة اولا ثم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا فى اللغة ماتغيربه عن الاثنين بعبارة اوجزء منه وهى ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لابل ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثانى مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كما لو قال ومعها اخرى * واما قولهما يصير ماتم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسيجئ بيانه * وقوله وهو فى الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابى حنيفة رحمه الله ان الثانى تعلق بواسطة * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله ذكر فى الاسرار ان هذه مسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحدا وجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق فى نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة فى المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب فى ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب فى ازمنة تعلق الاجزئة بالشرط تكلما بها ولكنه لايوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب فى الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلقن جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة * والثانى واليه اشير فى الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لايقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لايسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد مايوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم اومايبقى وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذى يصير طلاقا فى الثانى انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلاتوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لاتكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها فى حق الواقع ذكر القاضى الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان الشيخ انما اورد قولهما آخرا وذكر جوابهما عن كلام ابى حنيفة اتباعا للقاضى الامام * قال شمس

و اذا كان موجب الكلام ماقلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد بالمطلق و اذا تقدمت
الاجزية فقد اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال
لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها ﴿ ١١٦ ﴾ تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح
من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال في هذا الباب فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازه متفرقا بطل الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن
لاوارث له غيره فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام (حق)
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران قيل له

الائمة وماقاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا وقوعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة فانها تبين لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق قوله (و اذا كان موجب الكلام ماقلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلا يترك المقيد اى المقتضى للاجتماع * بالمطلق اى بالواو * وقوله واذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جميعا يعني ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذي يقتضي الاجتماع في الوقوع لا بموجب الواو * و يجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعني اذا تأخرت الاجزية فوجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجبه الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تتعرض للقران ولا للترتيب * ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب واثنتان على انها للقران * منها مسئلة الامتين وهي ان رجلا او زوج امتين لآخر برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما * فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر * فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة والامة لا في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وبقي موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها * ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك * او متصلتين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما ستقف عليه وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج لا غير * ولو اعتقتا معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كما كان * ولو اعتقتا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا على ما كان * ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى * ولو وجد اذنهما جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل باعتاق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيدين المذكورين في المسئلة فتأمل قوله (في عقدتين) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال قوله (ولو سكت فيما بين ذلك) بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال للاخر اعتق هذا وسكت ثم قال و اعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول فقد اقر بالثلث له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثلث بينه وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال

حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف قوله (اما في المسئلة الاولى) اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله القديم واحمد بن حنبل والليث بن سعيد وربيعة بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة * ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا ههنا * لكن ما قالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك اي ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر من اهله في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من مغير الحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على آخره بانت بالاول ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بحصول الابانة بالطلاق الاول * لا لخلل في العبارة اي لا لفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضي وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل فاذا لم يبق لغا ضرورة * ثم على قول ابي يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا * وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني او قعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وكذلك في نكاح الامتين) اي وكما ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لاقتضاء الواو ذلك * لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية يعني بعدما عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف * لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف اراد به حل المحلية اي لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله * وانما قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت حرة * ولان الواو لا تتعرض للمقارنة لتجعلهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله (فاما

المطلق ولذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يقف على التكلم بالباقي فسقطت ولا يتـه لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف ولان الواو لا تتعرض للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على آخره لا لاقتضاء واو العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله

نكاح الاختين) ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب فى المسئلتين لاختلاف الوضع فانه فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثانى جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لايوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأتيه عمرة طالق ثلثا وزينب طالق انزينب تطلق واحدة وقال فى مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثانى جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال فى مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة فى المسئلتين * والفرق ماشار الشيخ اليه فى الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما وقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف عليه ففى مسئلة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا وفى مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة لايغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثانى فى صحة نفسه لا فى تغيير الاول او صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثانى قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اى على الاخر الذى هو مغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لايؤثر اجازة نكاح الثانية فى ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثانى وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لا يوجد اى تغير صدر الكلام بالاخر فى مسئلتين لا يوجد * ولا يقال قد يتغير فى مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه يثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيده لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد واما ما يثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المغير الذى يلتحق بآخر الكلام لايخلو من ان يؤثر فى الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * او فى الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حر ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لايؤثر فى وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا فى اصله بالاعدام قوله (وكذلك فى مسئلة الاقرار) عطف على مسئلة الاختين يعنى كما ان صدر الكلام فى تلك المسئلة يتغير بآخره فكذلك فى مسئلة الاقرار يتغير الصدر بآخره ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والدى * الاترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نين فى باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لايوجد فى قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لايتغير باخره فلم يتوقف وكذا فى مسئلة نكاح الامتين لايتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك فى مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الاترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعى مكاتب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

هذا * قال شمس الائمة رحمه الله فی شرح الجامع وهذا لیس بصحیح فان الواو لمطلق العطف لیس لها عمل فی القران ولا فی الترتیب ولکن آخر الکلام ههنا یغیر اوله لان حکم الصدر لو سکت علیه سلامة نفس الاول له بلا سعایة لانه یخرج من الثلث فاذا اتصل به الثانی والثالث تغیر الصدر عن عتق الی رق عند ابی حنیفة رحمه الله لان السعایة وجبت علیه والمستسعی کالمکاتب عنده فی الاحکام والمکاتب عندنا عبد مابقی علیه درهم * وعندهما وان لم یتغیر الی الرق ولکن یتغیر من براءة الی شغل لانه لما کان یخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثانی والثالث لم یبق له الاثلث الثلث ووجبت علیه السعایة فی ثلثی قیمته فلذلک توقف صدره علی اخره لا للواو قوله (ولهذا قلنا) ای ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد فی الکتاب ای فی الجامع الصغیر وینوی ای فی التسلیمتین من عن یمینه من الرجال والنساء والحفظة لایوجب ترتیبا * کرر الشیخ لفظة ان لطول الکلام فلا یلزم منه تفضیل عامة المؤمنین علی الملائکة فیظهر بهذا فساد قول من قال بتفضیلهم علی الملائکة وادعی ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الروایة * الا یری انه قال فی المبسوط وینوی بتسلیمة الاول من کان عن یمینه من الحفظة والرجال والنساء وعن یساره مثل ذلک فعلم انه اراد مطلق الجمع فی النیة لا الترتیب فیها * وفی شرح الجامع الصغیر لشمس الائمة رحمه الله من اصحابنا من یقول ماذکر فی الصلوة قول ابی حنیفة الاول وماذکرههنا بناء علی قوله الثانی فقد رجع الی تفضیل بنی آدم علی الملائکة قال وهذه مسئلة فیها کلام بین اهل الاصول ولکن لامعنی للاشتغال به ههنا فالواو لاتوجب الترتیب والترتیب فی النیة لایتحقق فان من سلم علی قوم لایمکنه ان ینوی الرجال اولا ثم النساء ثم الصبیان ولکن مراده فی الموضعین ان یجمعهم فی نیته * وفی شرح الجامع الصغیر للمصنف فاما التقدیم والتأخیر فلیس بشیٔ لازم لان الواو لاتوجب ترتیبا لکن للبدایة اثر فی الاهتمام کما فی مسئلة الوصیة بالقرب فدل ماذکر ههنا وهو اخر التصنیفین ان مؤمنی البشر افضل من الملائکة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة * قال الامام الکشانی والمختار عندنا ان خواص بنی ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائکة وعوام بنی آدم من المسلمین الاتقیاء افضل من عوام الملائکة ولیسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائکة افضل من عوام بنی ادم * وذکر الشیخ الامام ابو منصور رحمه الله فی تفسیر قوله تعالی * ولقد کرمنا بنی ادم * اما الکلام فی تفضیل البشر علی الملائکة والملائکة علی البشر فانا لانتکلم فیه لانا لانعلم ذلک ولیس لنا الی معرفته حاجة فنکل الامر فیه الی الله عز وجل وذلک مثل الکلام بین الانبیاء والرسل واتقیاء الخلق وبین الملائکة وتفضیل هؤلاء علی هؤلاء ففوض ذلک الی الله تعالی فاما ان یجمع بین شر البشر وافسقهم وبین الملائکة الذین لم یعصوا الله طرفة عین فیقال هم افضل من الملائکة فلا یجوز ذلک ولکن ان کان لابد فانه یجمع بین ماذکرنا وبین الملائکة فیتکلم ح بتفضیل بعض علی بعض قوله (وکذلک) جواب عن متمسک الخصم یعنی کما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد فی الکتاب وینوی من عن یمینه من الرجال والنساء والحفظة انه لایوجب ترتیبا وکذلک قوله ان الصفا والمروة لایوجب ترتیبا ایضا الاتری ان المراد بالایة اثبات انهما من الشعائر ولا یتصور فیه الترتیب

وانماثبت السعى بقوله تعالى ان يطوف بهما غيران السعى لاينفك عن ترتيب والتقديم فى الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الاية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله فى الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح للترجيح فاماقول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس بمبنى على حكم العطف بل على اصل آخر يذكر فى باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلاتجب به المشاركة فى الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هى للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا فى قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانى يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك فى الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءنى زيد وعمرو (وانما) الثانى يختص بمجئ على حدة لان الاشتراك فى مجئ واحد لا يتصور فصار الثانى ضروريا والاول اصليا

من الرجال والنساء والحفظة لايحتمل الترتيب فقوله تعالى *ان الصفا والمروة *لايحتمل الترتيب لان الآية سيقت لبيان انهما من الشعاير ومعالم الحج وهذا لايحتمل الترتيب لانه يجرى فى الفعل لا فى العين الاترى ان فى الزمان الذى كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانماثبت السعى) جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعاير فبم ثبت وجوب السعى او شرعيته فقال انماثبت ذلك بقوله تعالى* فلاجناح عليه ان يطوف بهما *ولهذا قال عطاء ومجاهد هوليس بواجب وتركه لايوجب شيئا لانه قال فلاجناح ومثله يستعمل فى المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام * ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا* واماقوله تعالى*فلاجناح*اى لاثم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما فى الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما فى الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى فى ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلاجناح عليه قوله (غيران السعى لاينفك عن ترتيب) يعنى ان النص الموجب للسعى لايقتضى الترتيب لكن السعى فى نفس الامر لاينفك عن ترتيب والبداية بالذكر فى مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشئ وقوة اهتمام به كما اذا فارقك من كنت مشغوفا به وقيل لك ما الذى تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح الاترى ان ابابكر رضى الله عنه استدل فى تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم فى قوله عز اسمه *والمهاجرين والانصار *فلذلك رجح النبى عليه السلام بالتقديم فقال *نبدأ بما بدأ الله تعالى به* اوقال *ابدؤا بما بدأ الله به* وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الاية قوله (فاما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما فى قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فانى لم يجعل مفسرا فى قوله مائة وثوب * او يقال الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبينا للمعطوف عليه فى قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا فى هذه الصورة لم تخلف فى الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة اى كاملة بخبرها* فلايجب به اى بهذا العطف* وهذا فضل اى تسميتهم اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لاحاجة اليها بل هى واو العطف كهى فى الجملة الناقصة الا ان عملها فى عطف الجملة الناقصة الجمع بينهم وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفى عطف الكاملة الجمع بين مضمونى الجملتين فى الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هى العطف على ماهو اصلها اى هى للعطف لكنها لاتوجب الشركة فى الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثانى اليها لعدم افادتها بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله (ولهذا قلنا) اى ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولايجعل كأنه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

وانمايصاراليه عندالضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهواثبات الشركة فيماتم به الاولى لايصار الى الاعلى وهوالاضمار لان ماثبت بالضرورة متقدر بقدرها الااذا استحال اثبات الشركة فح يصار اليه * ففى المسئلة المذكورة فى الكتاب وهى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق الطالق الثانى متعلق بذلك الشرط بعينه * ولايقتضى اى العطف الاستبداد اى التفرد بالشرط كأنه اعاد الشرط وافرد الثانى به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لماذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثانى يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلايصار الى الاضمار * وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لايقع الاطلقة واحدة ولوكان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا فى مسئلة الكتاب لوكان كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت المرأة غيرمدخول بها بلاخلاف ايضا * وكذا لوقال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لاتطليقة اخرى حتى لودخلت الدارين لاتطلق الاواحدة ولواقتضى الاعادة لطلقت ثنتين * وكذا لوقال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لودخلت الدار طلقتا جميعا ولايجعل كأنه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لوجعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها * وفى هذا النظير نظر * ولايلزم على ماذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لاتثبت الشركة فى خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولوثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لوقال لفلان وفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولايجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لايحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا اذ لادلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر * قال الامام البرغرى اتفقوا انه لوقال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق اوقال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولوكان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لوكرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة * وانما يصار الى هذا اى الى الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غيرماوقع على الاولى لان الاشتراك بينهما فى تطليقة لايتحقق * فصار الثانى اى استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك الناقصة فى خبر الاولى من غير استبداد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون) فانه جملة تامة بخبرها فلايوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة قول الله تعالى واولئك هم الفاسقون فى قصة القذف ومثل قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله تعالى والراسخون فى العلم

تضمنه قوله تعالى *والذين يرمون المحصنات* كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا به غير راجع الى ما تقدمه فبقى الحدود فى القذف غيره قبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها * ومن هذا القبيل قوله تعالى *فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل* فان قوله ويمح الله باطل جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو فى الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه فى اللفظ لالتقاء الساكنين وفى الخط اتباعا للفظ كسقوطه فى قوله تعالى *ويدع الانسان* وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بناء لقيل ويمحو الباطل * واختلف فى ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك ما اوحى اليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك * وقيل هو عدم الفهم اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اولئك بما ختم على قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب * ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى بحججه كذا فى شرح التأويلات * ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه * والراسخون فى العلم يقولون* فانه غير داخل تحت الاستثناء فى قوله جل ذكره *وما يعلم تأويله الا الله* لما بينا فى اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال) * اعلم ان الاصل فى الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما فى الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى فى نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر فى ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى مثله فى نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق يحتمله) يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى اذا جاؤها وابوابها مفتوحة

(لان)

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى * حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها * اى وقد فتحت ابوابها * قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتأخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله * فادخلوها خالدين * دخلوها ونالوا المنى * وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) ففى بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفى بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفى بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفى بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبده ادالى الفا وانت حر انه لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحربى انزل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو فى المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول * وصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن * هذا تقرير عامة الكتب * فان قيل * ماذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر وانت امن لا فى قوله ادوانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعلق كان كل واحد واقعا فى الحال * قلنا * الجواب عنه من وجوه * احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع فى الكلام قال الله تعالى * وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التأويلين * وقال عز اسمه * ثم دنى فتدلى * حول على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة * شعر * ومهمه مغبرة ارجاؤه * كان لون ارضه سماؤه * اراد كأن لون سمائه من غبرتها ارضه * وقال آخر يمشى فيقعس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب * وقال القطامى كما طينت بالفدن السياعا اى طينت بالسياع الفدن وهو القصر فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل اى انت حر وانت آمن فى هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الجزية او الامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا فى رجل قال لعبده ادالى الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحربى انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق فى الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة

الجملة للحال حتى لا تصير شرطا بل تصير مشهورة ويبقى المضاربة عامة واختلفوا فى قول المرأة لزوجها طلقنى ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الالف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شئ ولابى يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعير له فى باب القسم على مانبين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل فى قول الرجل لآخر احمل هذا الطعام الى منزلى ولك درهم انه يحمل على الباء اى بدرهم والثانى ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا

ايضا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة * والثانى ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى * فادخلوها خالدين * اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان فى الحال فيكون معناه ادالى الفا مقدرا الجزية فى حالة الاداء وانزل مقدرا للامان فى حالة النزول ولما اثبت المتكلم الجزية والامان فى حالتى الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين فى الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام ادالى الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان فى قوله ائتنى اكرمك * والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله ادالى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله ادالى كذا بمنزلة ان دخلت الدار فى تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكر فى بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا للاداء اى وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لعطف الجملة) اى الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذ الجملتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطا له فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق فى حال مرضك او انت طالق فى حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضى لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) فى البز اى خذه مضاربة واعمل به فى البز كذا لفظ المبسوط * وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طلبيتين * لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لا شرطا فى الامر الاول كذا فى المبسوط * والبز متاع البيت من الثياب خاصة عن ابى دريد وعن الليث ضرب من الثياب وعن الجوهرى هو من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفة وقال محمد فى السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا فى المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت فى القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود فى الالصاق الذى هو معنى الباء * ثم المستعمل فى المعاوضات الباء التى تؤدى معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كما فى قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة * او هى محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضى العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

(شرطا)

شرطا للطلاق و بدلا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كانها قالت طلقنی فی حال مایکون لك علی الف و قد علمت ان الاحوال شروط فکان معناه طلقنی بشرط ان یکون لك علی الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت کان تقدیره طلقت بذلك الشرط ای طلقت ان قبلت الالف * ونظیره ای نظیر قوله طلقنی ولك الف * وهذا ای قوله ولك الف * لامعنی للباء هنا ای لایمکن ان یجعل الواو بمعنی الباء فی مسئلة المضاربة اذلو جعلت بمعناها صار کانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فیصیر العمل بالبز عوضا من الاخذ فیجب العمل بنفس الاخذ والعمل لیس بواجب علی المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع * ولا یمکن ان یجعل للحال ایضا لانها انما جعلت فی مسئلة الخلاف وهی قوله طلقنی ولك الف علی الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة لیست بمعاوضة لان المضارب فی اول الامر امین و بعد الاخذ فی العمل وکیل و عند ظهور الربح شریك و اذا لم یوجد معنی المعاوضة لایمکن حملها علی الحال فبقیت للعطف والابتداء فکان قوله واعمل به مشورة * وکذا الکلام فی قوله انت طالق و انت مریضة او مصلیة * وقال ابو حنیفة رحمه الله الواو للعطف حقیقة والحمل علی الحقیقة واجب حتی یقوم دلیل یعارضها والمعاوضة لایصلح دلیلا معارضا یترك به الحقیقة * لان ذلك ای العوض او معنی المعاوضة امر زائد فی الطلاق * والدلیل علیه ان العوض اذا دخله صار یمینا من جانب الزوج بان قال انت طالق علی الف او ادی الی الفا و انت طالق حتی لم یصح رجوعه قبل قبولها و یحنث به فی قوله ان حلف بطلاقك فکذا * و ذلك لانه یصیر معاقا للطلاق بقبولها المال والتعلیق بالشرط یمین للعرف والیمین لازمة لاتقبل الرجوع لقوله علیه السلام * ثلاث جدهن جد و هزلهن جد * الحدیث ولو کان معنی المعاوضة فیه اصلیا لما صار یمینا و یصح رجوعه کما فی النکاح وسائر المعاوضات * وکذلك یوجد الطلاق بدون العوض و هذا هو الغالب و ایجاب المال فیه نادر فثبت ان العوض فیه امر زاید فلا یصلح مغیرا لحقیقة العطف والطلاق لان العارض لایعارض الاصلی بخلاف الاجارة لان معنی المعاوضة فیها امر اصلی فجاز ان یعارض امرا اصلیا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءنی زید یتکلم او متکلما * وذلك لان الاصل فی الحال المطلقة ان تکون صفة غیر ثابتة والفعل و اسم الفاعل ادل علی هذا المعنی من غیره لدلالة الفعل علی التجدد والزوال و دلالة اسم الفاعل علی اتصاف الشخص بالفعل کیف وقد اخذ حکم الفعل فی کثیر من المواضع و قوله ولك الف جملة اسمیة او ظرفیة و لیس بفعل ولا باسم فاعل فلا یکون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار یقال حر العبد یحر حرارا من باب علم فیصلح صفة الحال * وحاصله ان الدلالة علی الحال فی قوله ولك الف معدومة مع ان الصیغة لاتصلح للحال فلا یکون الواو للحال و فی قوله وانت حر قد وجد المعنیان فجعلت للحال هذا تقریر کلام الشیخ * وهو مشکل لان المذکور فی عامة کتب النحو ان الجمل الاربع وهی الاسمیة والفعلیة والشرطیة والظرفیة قد تقع حالا * ثم الجملة ان کانت اسمیة او شرطیة فالواو لازمة نحو جاءنی زید وابوه منطلق و لقیته و ان تکرمه یکرمك و ان کانت فعلیة والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظیره قوله ادالی الفا و انت حر و انزل و انت آمن بخلاف خذ هذا المال و اعمل به فانه لا معنی للباء هنا وانما جعل فی مسئلة الخلاف علی الحال لدلالة المعاوضة ولم یوجد وکذلك فی قوله انت طالق و انت مریضة وقال ابو حنیفة رحمه الله الواو فی الحقیقة للعطف فلا تترك الا بدلیل ولا تصلح المعاوضة دلالة لان ذلك فی الطلاق امر زائد الا تری ان الطلاق اذا دخله العوض کان یمینا من جانب الزوج فلم یستقم ترك الاصل بدلالة هی من باب الزوائد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة اصلیة کسائر البیوع وقولها ولك الف لیست بصیغة الحال ایضا لان الحال فعل او اسم فاعل و اما قوله ادالی الفا و انت حر و صیغته الحال

جاءنى زيد يسرع او يتكلم اويعدو فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته فى الدار * وان كان بعده مظهر فالامران جائزان نحو لقيته عليه جبة وشئ ولقيته وعليه جبة وشئ وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح ان يكون حالا وكيف ولا يصلح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان تكون الواو للعطف تجعل للحال تصحيحا لكلامه واحترازا عن الالغاء * وكذا قوله وانت حر صيغته للحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتداء ولو جعل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت فى حيز الحال وهى ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للحال اى صيغة الحال فى الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا * وذكر فى بعض الشروح ان ما يجئ من الحال التى ليست هى بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه الى فى ولقيته وعليه جبة وشئ مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشئ فعلم ان قوله فى الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح * ولكن للخصم ان يقول فلتكن هذه الجملة وهى قولها ولك الف حالا بمثل هذه التأويل ايضا اى طلقنى مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لان لحواه نحوى المفرد اذ لا فرق بين قولك جاءنى زيد مسرعا وجاءنى زيد يسرع فى افادة معنى الاسراع ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية فى حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشئ لقيته تستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه جبة وشئ وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا فى التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها فى حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام فى قوله الحال فعل او اسم فاعل للعهد اى الحال المستترة فى هذا الظرف وهو قوله اولك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر ومابعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله (وصدر الكلام) يعني قوله ادالى الفا غير مفيد شيئا الاشرطا للجزية لانه لايصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لايستوجب على عبده دينا ولايصلح للضريبة ايضا لانها لايكون من غير عقد واصطلاح * ولانها لاتزيد في شهر على عشرين درهما اوثلثين اونحوها * والضريبة وظيفة يأخذها المالك * فحمل عليه اى حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال بخلاف مانحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلاحاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لايحمل على الحال بل يكون معناه ولك الف في ذمتك اويكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لايتعلق بها اللزوم * ولان ادنى ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ماذكرنا والمال بالشك لايجب كذا في المبسوط * فصلح اى قوله ادالى الفا * دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله (لادلالة فيها على الحال) لان الاصل في التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لايثبت بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لايطلق حليلته في حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذى هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه * لايصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلايصلح حالا للاخذ الموجود قبله * والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو * وايضا انصب على المصدر من آض يئيض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذلك ايضا اى آيضا عائدا اليه ويقال قدا كثرت من ايض اى اكثرت التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميداني قوله (الفاء للوصل والتعقيب) يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لوقلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لايدرك اذلو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاترى انه لايعرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ماقبله لفظا وقد يكون للاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع * وذكر في شرح الوجيز ان الفاء في الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

وصدر الكلام غير مفيد الاشرط للتحرير فحمل عليه قوله انت طالق مفيد بنفسه وقوله انت مريضة جملة تامة لادلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله ادالفا لايصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به في باب المضاربة لايصلح حالا للاخذ في قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد لاعلاء الدين وليعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا والكلام يحتمل الحال * واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذى وضع له

الثانی من موجب الاول فیکون بعده بلا فصل کقوله ضربته فبکی لانه من موجب الضرب والثانی ان لایکون من موجب الاول فیکون بعد الاول ولکن یجوز ان یکون بینهما مهلة یسیرة کقولك جاء زید فعمرو اذ یجوز ان یکون بین مجیٔ زید وعمرو مهلة یسیرة * والثالث ان لایکون من موجب الاول ویکون بینهما مسافة کقولك دخلت البصرة فالکوفة فان الثانی بعده وبینهما قدر المسافة اذ لایمکن ان یقع الثانی عقیب الاول قوله (الاتری) توضیح لما ذکر ان الفاء للوصل والتعقیب یعنی لما کان الفاء للترتیب مع الوصل استعملته العرب فی الاخریه لان من حق الجزاء ان یتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحکم مرتب علی العلة ای بلا فصل رتبة اوزمانا علی حسب مااختلفوا قوله (اخذت کل ثوب بعشرة فصاعدا) معنی هذا انك اشتریت عدل ثیاب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا السعر فزاد علی العشرة فتقول اخذت کل ثوب بعشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب علی الحال بعامل مضمر والتقدیر کان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقیب الاخذ صاعدا من غیر تراخ اوذهب الثمن صاعدا * ولیس انتصاب صاعدا علی العطف لانه لم یتقدم الا ذکر الفاعل والمفعول والعشرة ولایستقیم عطفه علی الفاعل لفظا اومعنی وهو ظاهر * وکذا علی المفعول معنی اذلیس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن * وکذا علی العشرة لفظاً وهوظاهر وکذا معنی لانك لم ترد انك اخذت الثمن بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باکثر فوجب حمله علی ان یکون التقدیر فازداد الثمن صاعدا ای ذهب علی هذه الحالة فی البعض قوله (ووجوه العطف منقسمة علی صلاته) اراد بالصلاة الحروف یعنی قدذکرنا ان انواع العطف انقسمت علی حروف العطف وان کل حرف مختص بمعنی فی اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتیب مع التراخی فلابد من ان یکون الفاء لمعنی اختص به فی اصل الوضع وذلك هو التعقیب بصفة الوصل اذلم یوضع له لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل لمامر غیر مرة قوله (ولذلك) ای ولان الفاء للتعقیب قال اصحابنا فیمن قال لغیره بعت هذا العبد منك بکذا وقال المشتری فهو حر انه یعتق ویجعل الرجل قابلا للبیع ثم معتقا لانه ذکر الحریة بحرف الفاء عقیب الایجاب والفاء للترتیب ولایترتب العتق علی الایجاب الا بعد ثبوت القبول فیثبت ذلك بطریق الاقتضاء وصار کانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ماهو موجب التعقیب فبقی محتملا * لرد الایجاب بان جعله اخبارا عن الحریة الباقیة قبل الایجاب * ولقبول البیع بان جعل انشاء للحریة فی الحال فلایثبت القبول بالشك قوله (فاذاهو لایکفیه انه یضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقیب فبذکره تبین انه شارط للکفایة فی الاذن لانه امره بقطع مرتب علی الکفایة فصار کانه قال ان کفانی قمیصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم یکفه قمیصا کان القطع حاصلا بغیر اذن فکان موجبا للضمان * بخلاف مالو قال اقطعه فقطعه فاذاهو لایکفیه لایضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلایکون القطع بعده موجبا للضمان * لان الغرور بمجرد الخبر

الاتری ان العرب تستعمل الفاء فی الجزاء لانه مرتب لامحالة وتستعمل فی احکام العلل کما یقال جاء الشتاء فتأهب لان الحکم مرتب علی العلة ویقال اخذت کل ثوب بعشرة فصاعداً ای کان کذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف منقسمة علی صلاته فلابد من ان یکون الفاء مختصا بمعنی هو موضوع له حقیقة وذلك هو التعقیب

(اذالم یکن)

اذالم يكن فى ضمن عقد ضمان لايوجب الضمان على الغار كالو قال هذه الطريق آمن فسلك فيه فأخذ اللصوص متاعه لايضمن كذا فى المبسوط قوله (فتبين بالاول) قال بعض مشايخنا هذا قول ابى حنيفة فاما عندهما فينبغى ان تطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لايترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعاً لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية فى الوقوع كالو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لامعنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (ولذلك) اى ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا * انما اعاد هذا الكلام ليبنى عليه ذكر الحديث الذى اورده * وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهانى فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه اوابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لايعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى * ولان القرابة لاتمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الاترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرف * والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لابسبب اخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاوجع وكتب فقرمط * وانما اثبتنا به الملك ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لايتحقق الا به فاذا لم يملكه لايعتق بخلاف ملك النكاح لانه لافائدة فى اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازالته لانها تعود الى ماكانت عليه قوله (واطعمته فاشبعته) اى بهذا الاطعام اذ لوكان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك فى قوله عليه السلام * فيشتريه فيعتقه * مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاق ابتدائى لايكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لايكون اعتاقا حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تكلف قوله (فدل ذلك) اى قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشراء كالاشباع فى قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لايصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافياله والمنافى لحكم الشئ لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشئ فقال انه بنفسه لايصلح حكماله ولكنه لايصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك فى القريب اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة فى كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لايحتاج الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعى رحمهما الله * وانما حصر النبى صلى الله عليه وسلم مجازاة

ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لايكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفانى قميصا فاقطعه فاذا هو لايكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت الدار وهى غير مدلول بها انه يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته فاشبعته اى بهذا الاطعام وقال النبى عليه السلام لن يجزى ولد والده بجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرى بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدى حر ان الشرط

الغوث وقد نجوت ونظيره ماقال علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده ادالى الفا فانت حرانه يعتق للحال وتقديره ادالى الفاً فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المتراخي وقالوا في السير الكبير انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لماقلنا فلم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنافيمن قال لفلان على در هم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غيرالاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كماقال الشاعر والشعر لايسطيعه من يظلمه * يريدان يعربه فيعجمه * وقوله ليبين لهم فيضل الله من يشاء

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلى هـا وقد حصـل للولد بواسطة الاب فلايمكن للولد مجازاته لان جميع مايتصور من الولد من الاحسان الى الاب لايماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وماصدر من الاب راجع الى الذات لااذا وجده مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى* او من كان ميتا فاحييناه *اى كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صاركانه احياه بعدمافني فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه * وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق فان احدا لايقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهما بحال اذا انصف عن نفسه وتأمل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لناماضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ماضيعوا من حقك ياأكرم الاكرمين *من غير تراخي اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر* او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل قوله (وقد تدخل الفاء على العلل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلل ولاتدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الاانها قدتدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان اوضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار * ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اى صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم* والمراد من الغوث المغيث قوله (انه يعتق للحال) لماذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادالى الفا لانك حر فلذلك يتنجز به العتق* وقوله ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفا علة وقولك فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر كما في صورة الواو * فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لايصار اليه من غير ضرورة * ولايقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كمابينا *لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار* ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اى ولان الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولايمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لايقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس اوقام او نحوه والدراهم في الذمة

الا ان هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن * واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوعة ليختص بمعنى ينفرد به واختلف اصحابنا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رضي الله عنه هو بمعنى الانقطاع كانه مستأنف حكما قولا بكمال التراخي

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب درهم وبعده آخر
كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل
الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم * وقال الشافعي رحمه
الله لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب
ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب
الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة
الاولى وتأكيدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى * وما ارسلنا من رسول * اى من قبلك * الا بلسان
قومه * اى بلغتهم ليبين لهم * اى الدين الحق والصراط المستقيم * فيضل الله من يشاء * اى يصير ذلك
البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين
باشارة الباطل ويهدي من يشاء لاتباع الحق * وكقول الشاعر * وهو رؤبة * في رواية صاحب
الصحاح * يريد ان يعربه فيعجمه * اى اعرابه اعجامه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم
به من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام
وفصاحته بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اى يفصحه ولا يلحن في اعرابه
فيعجمه اى يأتي به عجميا يعني يلحن فيه * قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه
* وقال الاخفش لو وقعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام
فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح * وذكر صاحب الكشاف في
رسالته الزاخرة راويا عن الحطيئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة *
وقال * الشعر صعب وطويل سلمه * اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه * زلت به الى الحضيض قدمه *
يريد ان يعربه فيعجمه * قوله (الا ان هذا) اى جعله جملة مبتداة كما قال الشافعي لا يصح
الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والغاء الفاء من كل وجه لانه يساوي قوله على درهم
درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه
اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى
العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي قوله
(على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت
جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في اثر التراخي اى في ظهور اثره
فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف
قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى
الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون
التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر
التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل

وقال ابو يوسف ومحمد رحمة الله عليهما التراخي راجع الى الوجود فاما في حكم التكلم فمتصل بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله الاول يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق وقال ابو يوسف ومحمد يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب سواء قدم الشرط او اخر ولو كانت مدخولا بها نزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط واذا قدمه تعلق الاول ونزل الباقي عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل ذكره في النوادر وقد يستعار ثم بمعنى واو العطف مجازا للمجاورة التي بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد على ما يفعلون

بالسكوت * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد ما دل اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف* بيانه فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت* واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة * ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط * يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعني لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقيسا عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم بمعنى الواو) واذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارا له للواو احترازا عن الالغاء للمجاورة اي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى* ثم كان من

(الذين)

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر
الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل
الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخى
لبيان تباين المنزلتين كانها لبيان تباين الوقتين فى جاءنى زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء
بثم لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو
السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اى ثم اخبركم
ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على ما يفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم
لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول
الشاعر * شعر * ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشاف المراد
من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون * وقال
ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسنتهم
وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند
الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا * ولجواز استعارة ثم للواو قلنا
كذا * اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه
السلام * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذى هو خير * شرع
الكفارة قبل الحنث * وما روى فى رواية اخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على
الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه
رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها
وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد
الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهور ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر
يمينه ثم ليأت بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها
محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب
حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل
فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح
ما ذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلى
من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى
من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين
وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز
بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول النبى صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيراً منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل على حقيقته لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب الامر فيجعل الكفارة واجبة بعد الحنث وروى فليكفر يمينه ثم ليات بالذى هو خير فحملنا هذا على واو العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود واذا صح بان يستعار ثم للواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لايتعلق بالخيرية على اصلهم * وانما جعلناه عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لايحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان* قوله عليه السلام* من حلف على يمين * اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين * وهى مؤنثة في جميع المعانى كذا في المغرب قوله (فالفاء به اولى) اى بالواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة للواو من ثم الاترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم * ولهذا اى ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابى حنيفة وعندهما ثلاث * الا ان الحقيقة اولى يعنى لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لا على الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان في كلامه تنصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين الاولى لا الى عدة بخلاف الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا اى لايقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيره* وعند اولئك البعض ينبغى ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدر تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب *وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها اولم تكن* وذكر الكرخى والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف *وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لايوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفى شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت

فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو الا ان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا *

(الدار)

الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابى حنيفة وقالا تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة * ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار وذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوى جعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو وقدم الشرط او اخر * وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثانى على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيئ زيد ثم تبين لك انك غلطت فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت ماجاءنى زيد بل عمرو يحتمل وجهين * احدهما ان يكون التقدير ماجاءنى زيد بل ماجاءنى عمرو فكانك قصدت ان تثبت نفى المجيئ لزيد ثم استدركت فائته لعمرو * والثانى ان يكون المعنى ماجاءنى زيد بل جاءنى عمرو فيكون نفى المجيئ ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك فى الفعل وحده دون الفعل وحرف النفى معا كذا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفى الذى تضمنته هذه الكلمة * وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل فى اثبات الثانى مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اى ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثانى مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المال لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين * وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه فى مثل هذا الكلام فى العادة تداركه بنفى انفراد ما اقربه اولا لا بنفى اصله الا ترى ان اصله داخل فى الكلام الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط فى هذا الكلام باثبات الزيادة التى نفاها فى الكلام الاول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك النفى بقوله بل الفان اى غلطت فى نفى الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفى الانفراد عنها واخبارا لحجتين لا غير وكما يقال جاءنى رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لاصل مجيئه * وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءنى زيد بل عمرو ولهذا قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان على الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثانى وابطل الاول لكنه غير مالك ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك فى العادات بان ينفى انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالاولى وهذا فى الاخبار يمكن كرجل يقول سنى ستون بل سبعون زيادة عشر على الاول فاما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلث تطليقات حتى اذا قال كنت طلقت امس امرأتى واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثانى مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا لما كان لابطال الاول ولاقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول ولكن فى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة فى اتحاد الشرط فيصير الثانى متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبراقواهما لغة (كقولك)

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود فى الكلام الثانى بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حججت حجة لا بل عمرتين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شئ لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود فى تلك الحالة فلا يصح استداركه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط فى الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف او على الف دينار لا بل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد فى الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا او وصف فلم يعمل وفى القياس يلزمه المالان كذا فى المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثانى مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثانى مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثانى مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطليقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه فى وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثانى تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما لضرورة او لان اللفظ دال عليه لغة اما الضرورة فمثاله قوله جاءنى زيد وعمرو ثبت مجئ كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بمجئ واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله فى بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فيثبت الواسطة ح بين الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا تعليل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لا بل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اى بباب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة اولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود فى الكلام اولا لانه اقوى

كقولك رأيت ابن زيد وكلمه ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكنى الاقرب ثانيا وكما فى العصبات يعتبر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا * مثاله رجل له امرأتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشيرا الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى انه اى قوله لا بل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلثة * احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثانى ان يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثانى عند وجود النية فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالا بغرض المتكلم وصيغة الكلام * اما الاستدلال بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط فى الجزاء اهم واعظم من الغلط فى الشرط لانه هو المقصود فى مثل هذا الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزا تقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد بل هو شئ لا يكاد يوجد الا فى ضرورة الشعر قال الله تعالى * اسكن انت وزوجك الجنة * فاذا استويت انت ومن معك * فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل * وانما وجب ذلك لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فى المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير فى نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع فى يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا احترازا عن توالى الحركات وانما يحترز عنه فى كلمة واحدة لا فى كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل فى الظاهر فوجب تأكيده بالمنفصل ليكون عطفا للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شئ واحد لافتقار كل منهما الى الاخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف بالفاعلية بدون الفعل فكان له فى ذاته شبه بالعدم نظرا الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان قائما بنفسه بان كان مظهرا منفصلا لا يعبأ بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه بان كان ضميرا مستكنا او بارزا متصلا تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير مؤكد

فان استويا اعتبر اقربهما مثاله ما قال فى الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا لو عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء فى قوله دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك ان الفاعل مع الفعل كشئ واحد واذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل فى الاصل لانه يتم الكلام بدونه على ماذكرنا نظيره انت طالق ان ضربتك لا بل هذه ينصرف الى الثانية فاذا عطفناه على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك احسن فلذلك قدمناه

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لاتقديرا لان المفعول فضلة فى الكلام فكان منفصلا فى التقدير ولذلك لايغيرله الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما مانحن فى بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفا على التاء فى قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولى * فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد فى جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما فى قوله تعالى * سيصلى نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير فى سيصلى على قرئة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا اباؤنا فى قوله عز اسمه * سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا ولا اباؤنا * معطوف على الضمير فى اشركنا للفاصل وهو كلمة لا * وكذا واباؤنا فى قوله تعالى اخبارا * ائذا كنا ترابا واباؤنا * معطوف على الضمير فى كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظائر وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضى جواز العطف على التاء فى دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين فى صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما فى قوله انت طالق ان ضربتك لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب فى ضربتك لاعلى قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد فى جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد فى الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المتصل وفى مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه فى صحة العطف عليه الى مؤكد ولا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه فى الدرجة كما فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل فى قوله * شعر * قلت اذا اقبلت وزهر تهادى * كنعاج الملا تعسفن رملا * فالفصل اولى * ثم انه ان نوى الوجه الثانى وهو العطف على الشرط صح لانه نوى مايحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلتا فكذلك ايضا وذلك فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا فى الحكم لانه لايصدق فى صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق فى ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول فى الذى تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة فى ذلك

(بعينه)

بعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ فى شرح الجامع * وذكر شمس الائمة فى العطف الناقص انما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اى استوى الشبهان فى صحة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار * وذلك لانه تعارض فى عطف الدينار شبهان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها * الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف * قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا لا نسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمدا رحمه الله ذكر فى الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الا درهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا ان فى مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله (واما لكن) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر فى الجملة التى قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا غير مرئى ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل فى الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفى كقولك ما جاءنى زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفى لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا فمثاله ما ذكرنا فى الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا فى الاستثناء وصار مشروطا مع العشرة لا مع الالف لما ذكرنا ان عطفه على كل واحدة منهما صحيح فصار ما جاوره اولى * واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفى تقول ما جاءنى زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفى الاول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل

بعدالنفي * وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وماقبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف * وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ماضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الامام عبدالقاهر * فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعدالنفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة * والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات مابعده فامانفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني * يوضحه ان في قولك ماجاءني زيد لكن عمرو انتفى مجيئ زيد بصريح هذا الكلام لابكلمة لكن فانه لوسكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيئ زيد بكلمة بل لابصريح الكلام فانه لوسكت عن قوله بل عمرو لايثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله (غيران العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك بعدالنفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعدالنفي الاان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولايناقض آخر الكلام اوله كما في قولك ماجاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لايثبت الاتساق فلايصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا * مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقرله ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقرله الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ماكان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد * فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقرله متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقرله الثاني فيكون تحويلا لاردا للاقرار ويصير قابلا له مقرابه لغيره * فاذا وصل اى قوله لكنه لفلان * به اى بقوله ماكان لي قط كان وصله به بيانا انه نفاه اى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة فيصير قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذا فصل اى قوله لكنه لفلان عن النفي * كان هذا نفيا مطلقا اى نفيا عن نفسه اصلا لانفيا الى احد فكان رد اللاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقرله الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لايثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات الذي وصل به والافهو مستأنف مثاله ماقال علماؤنا في الجامع في رجل في يده عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ماكان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقرله الثاني وان فصل يرد على المقر لانه نفي عن نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل كان بيانا انه نفاه الى الثاني واذا فصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ماكانت لي قط

دارا فی ید رجل انها داره والذی هی فی یده یجحد ذلك فاقام المدعی بینة انها داره فقضی القاضی بها له ثم اقر المقضی له انها دار فلان ولم یكن لی قط اوقال ما كانت لی قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له فی الجمیع ترد الدار علی المقضی علیه ولاشیٔ للمقر له لانهما تصادقا ان الدعوی والبینة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار علی المقضی علیه * بخلاف المسئلة الاولی لان المقر الاول والثانی والمقر له الاخر اتفقوا علی ان العبد لیس للاول لان الثانی صدق المقر الاول فی النفی وان كذبه فی الجهة والثالث صدق المقر الثانی علی هذا الوجه فقد حصل الاتفاق علی ان لاحق للاول فی العبد فلم یستقم رده علیه مع اتفاقهم علی خلافه فیرد الی الثالث لانه لامنازع له فیه فاما المقضی علیه فی هذه المسئلة فیدعیها ولم یزعم قط انها لیست له ولكن استحقت علیه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول المقضی له انها ما كانت لی قط لكن المقضی علیه من اخذها بزعمه فلهذا ترد علیه * وان كان المقر له صدقه فی الاقرار وكذبه فی النفی عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه وهبها لی بعد القضاء وسلمها الی اوباعها منی فهی للمقر له ویضمن قیمتها للمقضی علیه * وهذا لایشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفی لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له بتصدیقه ایاه فی قوله هی لفلان فاذا قال بعده ما كانت لی قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر فی ذلك فلم یبطل فی حقه * واما اذا بدأ بالنفی بان قال ما كانت لی قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد علی المقضی علیه لان قوله ما كانت لی قط كاف فی نقض القضاء لو اقتصر علیه * وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لانه لیس ببیان مغیر لیتوقف اول الكلام علیه ویصیرا كشیٔ واحد فیكون اقرارا بالملك للغیر بعدما انتفی ملكه وعاد الی المقضی علیه فلا یصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفی * ولكنا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان آخره اثبات واوله نفی والاثبات متی ذكر معطوفا علی النفی متصلا به لایقع عنه ولایحكم لاول الكلام بشیٔ قبل آخره الاتری ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحید باعتبار اخره ولافرق فان ذلك كلام یشتمل علی النفی والاثبات كما ان هذا كلام یشتمل علی النفی والاثبات فیعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما فی كلمة الشهادة ویكون قوله ماكانت لی قط باتصال الاثبات به نفیا للملك عن نفسه باثباته للثانی وذلك محتمل بان یملكه بعد القضاء فیحمل علیه فی حق المقر له * ولهذا قالوا انما یصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضی حتی یمكن للقاضی تصدیق المقر له فاما اذا قال ذلك فی مجلس القضاء فقد علم القاضی بكذبه لانه علم انه لم یجر بینهما هبة وقبض ولا بیع والكذب لاحكم له فلا یصح اقراره فی هذه الصورة * ولان اتصال النفی عن نفسه بالاثبات لغیره انما یكون لتأ كید الاثبات عرفا وماذكر تأكیدا للشیٔ كان حكمه حكم ذلك الشیٔ ولایكون له حكم نفسه فصار من حیث المعنی كأنه قال هذا الدر لفلان وسكت * ولان النفی

لكنها لفلان وقال فلان انه باعنی بعد القضاء اووهبنی ان الدار للمقر له وعلی المقضی له القیمة للمقضی علیه لانه نفاها عن نفسه الی الثانی ایضا حیث وصل به البیان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد * ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح فى هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اى لكنه بالاسناد اى باسناد نفى الملك الى ماقبل القضاء فان قوله ما كانت لى قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لى قط يتضمن بطلان القضاء وفى بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذى هو مبنى على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقر به لغير * ويتضح هذا بفصل تقديم الاقرار على النفى بان قال هى لفلان ولم يكن لى قط فان النفى فيه شهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك فى فصل تأخير الاقرار لان الكلام باتصال النفى بالاثبات صار كشئ واحد فصار تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق فى حق المقر له فهو مصدق فى حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله فى شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا * وذكر فى شرح الجامع للفقيه ابى الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالاتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعنى قول المقر له بالعبد ما كان لى قط لكنه لفلان وقول مدعى الدار ما كانت لى قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب فى الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هى من الحروف الناصبة وانما العاطفة هى المخففة الا انهما لما اشتركتا فى الاستدراك واستوتا فى الحكم اورد الشيخ هذين المثالين فى هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثانى امة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفى قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التى قبلها فى ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفى تلك المسئلة صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهى نفى المائة واثبات المائة والخمسين كما فى قوله لااجيز النكاح الا بزيادة خمسين * وذلك لانه فى تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لااجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفى مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه فى الاقرار باصل المال ولا تفاوت فى الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال * وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا فى شرح الجامع وقال فى نكاح الجامع فى امة تزوجت بغير اذن موليها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدارك وفى قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب

(عليه)

عليه بسبب القرض حيث لاتقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعي يصير مكذبا احد الشاهدين في بعض ماشهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض مااقر فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله (واما او) اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى * استغفر لهم او لاتستغفر لهم * وقوله عز اسمه * ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لاتخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة * والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى * ففدية من صيام او صدقة او نسك * الواجب واحد منها وكذا الجائي في قولك جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله (ولم يوضع للشك) نفي لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الاثبات وللنفي في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لاتكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لايكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاآت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها الاثبات حكم ابتداء * وماذكره القاضي الامام مذهب عامة النحاة * وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله في ذلك فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اي ليس بمقصود في المخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ماذكرنا * وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لاتشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا الا انها في الاخبارات يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين وباضافة الفعل الى احدهما غير عين لاينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما وجد وانما جهله السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء * فتبين ان التشكيك انما يثبت حكما واتفاقا بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح الوصل لبيان انه نفي السبب لا الواجب واما او فانها تدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين هذا موضوعها الذي وضعت له يقال جاءني زيد او عمرو اي احدهما ولم يوضع للشك وليس الشك بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا لكنها وضعت لما قلنا فان استعملت في الخبر تناولت احدهما غير معين فافضى الى الشك واذا استعملت في الابتداء والانشاء تناولت احدهما من غير شك تقول رأيت زيدا او عمرا فيكون للتخيير لان الابتداء لايحتمل الشك فعلمت ان الشك انما جاء من قبل محل الكلام

انها اذا استعملت فی الانشاء لاتؤدی معنی الشك اصلا مع انها حقیقة فیه لا مجاز وقد عرفت ان الحقیقة لاتخلو عن موضوعه الاصلی فثبت انها لم توضع للتشکیك * وکذا التخییر یثبت بمحل الکلام ایضا الا انها اذا استعملت فی الابتداء کقولك اضرب زیدا او عمرا تناولت احدهما غیر عین والامر للائتمار ولا یتصور الائتمار بایقاع الفعل فی غیر العین فیثبت التخییر ضرورة التمکن من الائتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لایصح لانه لاضرورة فی ذلك انما هی فی حق الفعل * وکذا اذا استعملت فی الانشاء کقوله هذا حر او هذا * ویؤید قول الشیخین ماذکر فی المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعلیق الحکم باحد المذکورین الا ان او واما یقعان فی الخبر والامر والاستفهام وام لایقع الا فی الاستفهام اذا کانت متصلة الی آخره * وماذکر ابو علی الفارسی فی الایضاح ان او لاحد الشیئین او الاشیاء فی الخبر وغیره تقول کل السمك او اشرب اللبن ای افعل احدهما ولا تجمع بینهما * وماذکر عبد القاهر فی التلخیص ان او لاحد الشیئین او الاشیاء بیان ذلك انك تقول جاءنی زید او عمرو فیکون المعنی علی انك اثبت المجیء لاحدهما لابعینه فهذا اصله ثم ان کان الکلام خبرا کانت او للشك کما رأیت وان کان امرا کانت للتخییر کقولك اضرب زیدا او عمرا فقد امرته بان یضرب احدهما ثم خیرته فی ذلك فایهما ضرب کان مطیعا * وماذکر ایضا فی المقتصد ان او له ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت زیدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زیدا فاعترضك شك صورت له ان تکون ضربت عمرا فاثبت باو وعطفت عمرا علی زید فصار کلامك مفیدا انك ضربت واحدا من زید وعمرو بغیر عینه * والوجه الثانی التخییر کقولك اضرب زیدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بغیر عینه ولم یجز ان تضربهما معا فلیس فی هذا شك وانما هو تخییر الا تری ان الآمر اذا قال اضرب زیدا او عمرا لم یکن هناك شیء موجود قد شك فیه کما یکون فی الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سیرین فهذا یشبه التخییر من وجه وهو انه جالس احدهما کان مطیعا ویفارقه من آخر وهو انه ان جالسهما معا کان جائزا ولو قلت اضرب زیدا او عمرا فضربهما جمیعا لم یجز * قال ولما کان لاحد الشیئین او الاشیاء فی جمیع ماذکرنا قالوا زید او عمرو قام ولم یقولوا قاما لان المعنی احدهما قام * فان قیل اول هذا الکلام یؤید المذهب الاول وکذا * ماذکرنا فی المفصل ویقال فی او واما فی الخبر انهما للشك وفی الامر انهما للتخییر والاباحة * وماذکر فی المفتاح ان او فی الخبر للشك وفی الامر للتخییر وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهی تجویز الجمع وفی الاستفهام لاحد ما یذکر لا علی التعیین قلنا هذا منهم تسامح فی العبارة وبیان لمواضع الاستعمال وتقسیم له بحسب العوارض والتحقیق ماذکرناه * ورأیت فی کتاب بیان حقایق الحروف ان معنی او اثبات احد الشیئین او الاشیاء مبهما مع افراده عن غیره فی المعنی بلا ترتیب لانها فی حروف العطف بمنزلة الواو وفی انها لاترتب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهی تجیء علی ستة اوجه * ابهام احد الشیئین او الاشیاء * والشك * والتخییر * والاباحة * والتفصیل ومعنی الافراد فقط * وبمعنی الا ان والاصل فی الجمیع هو الاول فقط لرجوعها فی الجمیع الیه

(اذا لم یکن)

اذا لم يكن فى الكلام ما اوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اى على انها يتناول احد المذكورين قلنا فى قوله هذا حر اوهذا اوهذه طالق اوهذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احديكما طالق* وهذا الكلام اى قوله هذا حر اوهذا اوقوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه فى وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضى تقدم المخبرعنه على ماعليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب* او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها فى ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يحمل اخبارا حتى لايعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار* واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق فى ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما كما كان للأمور فى قوله اضرب زيدا اوعمرا ان يختار الضرب فى ايهما شاء *ومن حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبران احدهما حر لايكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه فيه اذا تذكر* ثم انه اذا تبين العتق فى احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل فى العين لانه ما اوجبه الا فى النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته فى غير ما اوجبه كما اذا اوقعه فى سالم لا يمكن اثباته فى بزيع والعتق انما يتحقق فى العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لومات احد العبدين فبين العتق فى الميت لايصح* ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحريته * او من حيث ان الذى اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لايعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه * واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة* فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احديهن ثم بين الطلاق فى اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق فى التى عينها وتزوج اختها فى الحال* ولو كان دخل بهن لايجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء فى حق العدة لمكان التهمة الاترى انه لايتمكن من ذلك بانشاء الطلاق فى الحال * ولو قال لامرأتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة بخروج الميتة عن محلية الطلاق* فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق فى حق بطلان ميراثه عنها ولايصدق فى ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله* ولو كانت تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا فى قول الرجل هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ماذكرنا فى مسائل العتاق فى الجامع والزيادات

ولهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان او في موضع الابتداء تخيير والتوكيل صحيح استحسانا وايهما باعه صح وكذلك اذا قال وكلت به احد هذين وكذلك اذا قال بع هذا او هذا انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا في البيع والاجارة اذا دخلت او في المبيع او في الثمن فسد العقد

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها* ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء وعلى هذا فقس المسائل في الزيادات قوله (ولهذا) اي ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا* واذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل ببيعه * وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبني على التوسع * وكذلك اذا قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كما نص في المسئلة الاولى* وفرق بعضهم فقالوا الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما في الاقرار جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير عينه لا يصح للجهالة فكذلك التوكيل *ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا تفضي الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل*يوضحه ان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدين يروج فيوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا لمقصود نفسه في الثمن (قوله والتخيير لا يمنع الامتثال) جواب عما يقال ان الموكل ان ما امره ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في قوله تعالى* فكفارته اطعام عشرة مساكين * قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اي ولان او لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا بعشرة* او في الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قبلت * او في المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او في الاجرة بان قال آجرت هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا * وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب وانه مجهول

(متفاوت)

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد الاثواب الاربعة على ان يأخذ ايها شاء* وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا يفضى الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقى فى هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط فى الثلاثة الايام فى المحل الواحد دفعاً للحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا فى الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الابائع فكان فى معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يتحمل فى الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا فى اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط وردى فيصير الزيادة لغوا وصفا كذا فى الاسرار* فان قيل فى البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به* قلنا نعم ولكن الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت فى احدهما نكرة ففى حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفى حق العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق* ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما فى اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغى ان يجوز خيار التعيين فى اكثر من ثلاثة ايضا* لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط فى اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن الالحاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت فى جانب المشترى اعتبارا بخيار الشرط يثبت فى جانب البايع ايضا اعتبارا به* وذكر فى المجرد انه لا يجوز فى حق البايع لان الجواز فى حق المشترى ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك فى جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما فى فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدى الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا له بشرط الخيار وذلك انما يثبت فى المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه فى الثمن ليست مثل الحاجة فى المبيع فيرد الى القياس* وكذا حكم الاجرة فى عقد الاجارة* فاما المستأجر فيه فمثل المبيع فى خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجرى فيه فيجرى خيار التعيين ايضا * وذكر فى الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول فى حانوتين او عبيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا* وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا فاحتمل فى الثلاث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يجز * وكذا هذا فى انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان
زاد عليها لم يجز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من
غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشيئين
يجوز من غير شرط الخيار (قوله وقال ابو يوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة
على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على
الف او الفين * او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل فى هذه المسائل عندهما بحال بل
يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين * وصفا كما فى الالف
والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه
او جنسا كما فى الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير
وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما فى الالف والالفين
او الالف الحالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة فى التخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد
لزمه الاقل لان تسمية المال فى النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره
فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت
التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كانه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او
الفين * ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد
فكان قياس الطلاق بمال والعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به
فكذا ههنا * ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم
التسمية كذا فى المبسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله
فى مسئلة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقال الا من استفيد هذا الكلام
من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال
قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل فى هذه المسائل كلها
لانه الواجب الاصلى فى النكاح كالقيمة فى باب البيع واجر المثل فى الاجارة وانما يعدل عنه اذا
كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف فى النكاح
الصحيح ما موجبه وموجبه المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد فى مسئلة الالف
والالفين تسميتان احديهما لا شك فيها والاخرى فيها شك فتثبت الذى لا شك فيها فلم يجب
مهر المثل * قلنا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل
التسمية فكانت التسمية زيادة لا محالة فحل محل آخر المثل فى الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول
عنه بالشك كذا فى الاسرار * فصار الاصل عندهما ان الموجب الاصلى فى النكاح هو المسمى
فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله
يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صحت
التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع وهى مسئلة الالف الحالة والالفين

(الى)

وقال ابو يوسف ومحمد فى المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا اوجب التخيير مثل قوله فى الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الا ان لا يعطى الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وببدل الخلع والعتق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر فالخيار للمرأة ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الفي درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار ايهما شاء * كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اى على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * وجزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا * وذهبت شرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذى كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذى كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون في ذلك فعامتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصرى انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار اى واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء * وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا * قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهي ان التكاليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه وايجاب واحد من الاشياء غير عين تكليف بما لا علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع * وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لا على حقيقته كما يبتنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز * تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا * او في واحد غير عين * او في الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتخيير ينافيهما * ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين * ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

البدل لانه لو ترك الكل لا يأثم الاثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عين * وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الحائط فى هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا بعينه اى واحد اردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بنقيضه فكذا اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ما ليس فى الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه فى الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله (فاوجب التخيير على احتمال الاباحة) التخيير الثابت بكلمة او على وجهين * احدهما ان يثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولك اضرب زيدا او عمرا كان له ان يضرب ايهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه * والثانى ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء وان يجالسهم جميعا لان الاباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم * ثم ان كان الامر للاباحة كما فى النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد * وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت * فمن القسم الاول قول الرجل لآخر طلق من نسائى فلانة او فلانة او اعتق من عبيدى فلانا او فلانا او بع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجنى فلانا او فلانا يثبت التخيير فى هذه الصور ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر * ومن القسم الثانى خصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فبقيت على الاباحة فاتضح بما ذكرنا معنى قوله فاوجب التخيير على احتمال الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول قوله * تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله * اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت يضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه الى نفسه * وفى الخبر الآلهى * من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة * او ذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول عليه السلام كما فى قوله تعالى * فان لله خمسه * والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين فى حكم محاربته * ويسعون فى الارض فسادا اى مفسدين او لان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا * على المعنى * ويجوز ان يكون مفعولا له اى للفساد * والسعى هو المشى بسرعة واستعير فى الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا * والمراد بالآية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير * ان يقتلوا او يصلبوا اذهب الحسن والنخعى وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار فى العقوبات المذكورة فى حق كل قاطع طريق

(كذا)

فاوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فاما ان يكون الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا فى كفارة الحلق وجزاء الصيد فاما قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنويع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية

كذا فى الكشاف والمبسوط * واشير فى شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع فى كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفى لان من اثبت التخيير لم يجعل النفى جزاء على حدة بل حمل كلمة او فى قوله او ينفوا على الواو والنفى على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق فى ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كما فى كفارة اليمين ولكنا نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع * تقريره ان الامة اجمعت على ان القاتل او آخذ المال لا يجازى بالنفى وحده وان كان ظاهر الاية يقتضى التخيير بين الاجزية الاربعة فى الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا فى شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة فى معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هى جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا ههنا * وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل اولتغلظ الجناية بالمجاهرة * او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى هذه الاية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما فى هذه الاية والا فهى للتخيير كما فى كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اى بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية فى حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم * وادع ابا بردة وفى بعض الروايات ابى برزة هلال بن عويمر الاسلمى وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى ففى هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) فى هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام وبنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة فى حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابى بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لا تقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستأمنا * قلنا فقد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * وقيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل * قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سببا لبيان الحكم في كل نوع لا ان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الآمن بامان الله تعالى لا جزاء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما ازداد الجناية فيزداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار * قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروي في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روي في رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لعرنيين فانه لم يتعارض فيه الروايات * وقد روي ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس * واشار شمس الائمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

(من قتل)

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لابيان ما يختص هذه الحالة به فلا يجوز الصلب الا فى هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اى ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لايكون صالحا وبدون صلاحية المحل لايصح الايجاب اصلا كذا فى اصول شمس الائمة* وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لايعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لاحكم له اصلا* وذكر فى المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين مالا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدكما حر لا يعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر وهذا لانه لما ضم اليه مالا يتحقق فيه العتق صار كانه قال لعبده انت حر اولا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) نعم هو كذلك اى سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين ليس بمحل للعتق فى مسئلتنا ولكن لايسلم انه لا يحتمل التعين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما فى قوله لاكبر سنا منه هذا ابنى لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحى وميت كانت الوصية كلها للحى بمنزلة مالو قال ثلث مالى لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر اولا قوله (ولهذا الاصل) وهو ان او لايجاب احد الشيئين قلنا اذا قال لاعبده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخير فى الاولين ويعتق الثالث فى الحال وكذا الحكم فى الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه *وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثانى والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث ولا يعتق احد فى الحال لان الجمع بحرف الواو فى مختلفى الالفاظ كالجمع بكناية الجمع فى متفق اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذان الا ترى انه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الآخرين حنث وان كلم الثانى وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا فى الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضى انه لا يحنث الا بان يجمع فى التكلم بين احد

ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رضى الله عنه هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما ماوضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام المحكم وضع على ما سبق ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير بين الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سبق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا ثم يستعار هذه الكلمة للعموم

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لااكلم احد هذين وهذا * ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب العتق فى احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثانى اذ ليس لكل واحد منهما عينا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا * فاما مسئلة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكنا اخترنا الجواب الذى ذكرنا لان الثابت بكلمة او ههنا نكرة فى موضع النفى فاوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعا له الى الثانى بنفى واحد فشارك الثانى وصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا فلا تحنث حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمته وجب الحنث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا فى شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الائمة انه لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور فى كلامه من الخبر قوله حر وهو لا تصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا لا اكلم هذين فلذلك صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين * ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقترن) اى انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام * وقوله فيصير شبيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اى يصير حرف شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لا عينه اى عين الواو من حيث ان كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو فبقى فيه شبه الحقيقة من هذا الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او فى النهى آكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعمرا جاز للمنهى ان يطيع احدهما ولو قلت لا تطع زيدا او عمرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجوز له ان يطيعهما * فمن ذلك اى من المذكور يعنى من الدلالات المقترنة بها التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع النفى * قال الله تعالى * ولا تطع منهم آثما او كفورا * اى ولا كفورا فحرم على النبى عليه السلام طاعتهما جميعاً ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة فما معنى القسمة فى قوله آثما او كفوراً * قلنا معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر فنهى ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث * وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمأثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو كذا فى الكشاف * وانما يعم فى النفى لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ نفاه انتفاء الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه * وان كان نهيا وليس فى وسع العبد

بدلالة تقترن فيصير شبيها بواو العطف لا عينه فمن ذلك اذا استعملت فى النفى صارت بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما وكفورا اى لا هذا ولا هذا وقال اصحابنا فى الجامع فى رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه فلانا ولا فلانا

(الانتهاء)

حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث ﴿ ١٥٥ ﴾ الامرة واحدة ولا خيار له فى ذلك حتى انه لو استعمل هذا

فى الايلاء بانتا جميعا ووجه ذلك ان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفى على ماسبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد لما ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا نطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما واذا حلف رجل لا يكلم فلاناً وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال او فلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد ومن ذلك اذا استعملت فى موضع الاباحة تصير عامة لان الاباحة دليل العموم فعمت بها النكرة كما يقال جالس الفقهاء او المحدثين اى احدهما او كليهما ان شئت

وفرق مابين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين فى التخيير يجعل المأمور مخالفا وفى الاباحة موافقا

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما * ولهذا عمت فى الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق قوله (حتى اذا كلم احدهما يحنث) بخلاف الواو فانه فى قوله وفلانا لا يحنث مالم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة كما فى الواو * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد منهما فى اليمين على سبيل الانفراد ينبغى ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد * وقوله ولا خيار له فى ذلك بيان العموم يعنى لو لم يكن للعموم بقى له الخيار كما فى قوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصراً عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعاً قوله (لو استعمل هذا) اى الحرف او فى الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما فى المدة بانتا جميعاً (فان قيل) لما كانت كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كما فى قوله هذه طالق او هذه ولو قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لا منهما جميعاً وان كان فى موضع النفى حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه فى التعيين والمسئلة فى ايمان الجامع فينبغى ان لا تعمم ههنا ايضا (قلنا) كان القياس فى تلك المسئلة ان يكون موليا منهما ايضا لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت فى معنى النكرة وقد وقعت فى موضع النفى فيوجب التعميم كما لو قال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم بسائر دلايل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى الا ترى انه لا تدخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما فكانت فى حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفى ايضا * بخلاف كلمة او فانها توجب العموم فى موضع الاباحة فكذلك توجبه فى موضع النفى * وبخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة فكذلك بالنفى كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ماسبق اى فى باب الفاظ العموم ان النفى من دلائل العموم فى النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها فى الاصل لتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما فى كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت فى موضع الاباحة) اى من القرائن التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة هى الاطلاق ورفع المانع وذلك فى شئ غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت * الا ترى الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

شيحو مهما الاما حلت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة تثبت الاباحة فى جميع هذه الاشياء كما ثبتت فى كل واحد منها * والى قوله عز اسمه * ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها فى الاباحة العموم بمنزلة واو العطف * قال الامام عبد القاهر ان او فى قولك جالس الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه ابحت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارق له من وجه آخر * اما موافقته للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقته للواو فهو انه لو جالس واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه قوله (وفرق ما بين الاباحة والتخيير) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة فى موضع الاباحة وبين وقوعها فى موضع التخيير ان الجمع بين الامرين فى الاباحة يجوز كما ذكرنا وفى التخيير لا يجوز ففى قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا يوجب العموم فى موضع التخيير قوله (وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه) اى على احد الامرين * وفى بعض النسخ عليهما اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم فى هذه الامثلة المذكورة لان صدر الكلام فى قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او فى قوله الا فلانا او فلانا والا فلانة او فلانة واقعة فى موضع الاباحة فاوجبت العموم كما فى قوله لا آكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ فى شرح الجامع الاستثناء نفى فى اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفى كان اثباتا لان نفى النفى اثبات والنفى من دلالات العموم فيعم بهذه الدلالة ايضا * وكذا فى قوله قد برئ فلان من كل حق لى قبله يوجب حط الدعوى فى جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رحمه الله فى شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشترى دارا كتب هذا ما اشترى فلان بن فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها او مرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهما * قال شمس الائمة ثم فى هذا الكتاب يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفى كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذى ذكر ههنا احسن لان او للشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكورين لا كلاهما * فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة فى هذا الموضع اذ الاصل حرمة التصرف فى حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف فى الحقوق واباحته فلذلك اوجبت العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا فى الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمولى منهما وقالوا فيمن قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاما الا ترى انه استثنى من الحظار فكان اباحة وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اى بكل شئ منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شئ منه اى من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة * الاترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة فى اسقاط حق البايع عن المبيع وعما هو متصل به حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها * ولذلك قال ابو يوسف لا يكتب هذا اللفظ يعنى قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد ارى ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو فى هذا الموضع * ولا يقال لو ثبت الملك للمشترى فى الطريق والشرب بطريق الاباحة لامكن للبايع الرجوع فيها * لانا نقول لا يمكن الرجوع لانها يثبت فى ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن فى اللزوم (قوله وكذلك داخل فيها او خارج) يعنى او للعموم فى هذا الكلام كهو فى الكلام الاول فكان مساويا للواو * قال الطحاوى المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتا بالنعتين جميعا وهذا لا يتصور والمشروط فى العقد بنعتين لا يدخل فى العقد باحد النعتين خاصة قال الاحسن ان يقول بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما ذكر الطحاوى بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشئ واحد اقتضى الكلام اضمار معنوت اخر بدلالة العطف كما فى قولك جاء زيد وعمرو لما لم يتصور اشترا كهما فى مجئ واحد اقتضى اعادة الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله (وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير) يعنى كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام حتى كان له فى قوله والله لادخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه الدار ان يختار دخول ايهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما لصار ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة فى الاثبات فاما فى النفى بان قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول ايتهما وجدا ذلو لم يحنث بدخول احدهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كذا فى شروح الجامع * فتبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مختص بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اى لهذه الكلمة وجه آخر ههنا اى معنى آخر فى الافعال لا يوجد ذلك فى الاسماء وهو ان يجعل بمعنى حتى او الاان * اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطينى حقى فذلك باضمار ان كانك قلت لالزمنك او ان تعطينى

وكذلك داخل فيها اوخارج اى داخلا اوخارجا ويجوز الواو فيهما وكذلك احكام هذه الكلمة فى الافعال ان دخلت فى الخبر افضت الى الشك وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لادخلن هذه الدار او لادخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار ولها وجه آخر هنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الاان

حتى وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ماقبل او تقدير المصدر كأنه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل * وان جعلت او بمعنى الا وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزماني فيلزم ان يكون المثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان مابعد الا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك * فوجب اضمار ان ليكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لزومي اياك واقع في كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اي موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك اى الموضع الذى جعل او فيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى *ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم* فان او هذا بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي سقطت حقيقته اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا لاحتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا * وذكر في الكشاف ان قوله تعالى *او يتوب عليهم* عطف على ماقبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اى ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم *وقيل او بمعنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او تعذبهم فيتشفى منهم قوله (والكلام يحتمله) اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى في سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام *مابعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني

(داعيا)

وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله عز وجل ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان في بعض الاقاويل لان العطف لم يحسن الفعل على الاسم والمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي وهذا كثير في كلام العرب لا يحصى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لايعلمون فنزلت * الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية * وهذا كثير في كلام العرب يعني او بمعنى حتى والا ان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس * شعر * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له لاتبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا * ومثل قول الآخر * شعر * لااستطيع نزوعا عن مودتها * او يصنع الحين بي غير الذي صنعا قوله *(وعلى هذا) اي على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لاادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لاادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وماجاءني عمرو ومارأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم * فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لايصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لاادخل هذه الدار ابدا اولادخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لايصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لاينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كأنه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى كما لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنث في احدهما لزمه جزاؤه وبطل الآخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلهما حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فيحنث فيها وتبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله

وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لاادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الاخيرة اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه والله اعلم

(باب كلمة حتى)

كلمة حتى من حروف الجارة كما هى من الحروف العاطفة فافردها الشيخ بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة اصلها للغاية اى هى فى اصل الوضع للغاية فى كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف اى معنى الغاية هو المعنى الحقيقى لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اى عن هذا الحرف * الا مجازا اى الا اذا استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف المحض فى الافعال فان معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق اذا استعملت فى غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه * اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن فى يخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى او على العكس اى انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفى الاشتراك او يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفى الترادف * فان قيل كيف ينتفى الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية فى حتى يجب ان تكون موضوعة بان تكون شيئا ينتهى به المذكور او عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك فى الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله تعالى * وايديكم الى المرافق * واليد من رؤس الاصابع الى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشئ او ما يلاقى اخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزأ من الشئ بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك فى الى لم يمتنع دخوله على المضمر * وذكر فى كتاب بيان حقايق الحروف ان الى لانتهاء له ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاء بها ولا يجوز ان يستعمل حتى فى مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل فى الغاية لا تخرج من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف فى معنى الغاية فانها تخرج الى غيرها من المعانى قوله (وقد وجدناها تستعمل للغاية) جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل فى الكلمة ان تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيره لكونها مستعملة فى غيره * فقال قد وجدناها مستعملة فى الغاية بحيث لا تسقط معنى الغاية عنها وان استعملت فى معان آخر كما سنبين فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلى لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى قوله (فانه بقى) اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما فى الى ففى قولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح لم يؤكل الرأس وما نيم الصباح وذلك لان الاصل فى الغاية ان لا تكون داخلة فى المغيا لما عرف * ويؤيده قوله تعالى * سلام هى حتى مطلع الفجر * فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة * وكذا ان لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر

(باب حتى)

هذه كلمة اصلها للغاية فى كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقول الله عز وجل حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمك حتى رأسها اى الى رأسها فانه بقى اى بقى الرأس وهذا على مثال سائر الحقائق

على ماروى فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة فى الناس حتى تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر * وقد صرح فى شرح اللمحة فقيل ماأكل الرأس ومانيم الصباح فى مسئلتى السمكة والبارحة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان مابعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه فى المقتصد فقال ويكون مابعد حتى داخلا فيما قبله الاترى انك اذاقلت اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قداشتمل على الرأس وكذاقولك ضربت القوم حتى زيدا لمعنى ان زيدا قدضربته * قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائنى القوم حتى زيد * وقد صرح بان فى مسائل السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قداكل الرأس ونيم الصباح * وتابعه فى ذلك جار الله فقال فى المفصل ومن حقها ان يدخل مابعدها فيما قبلها ففى مسئلتى السمكة والبارحة قداكل الرأس ونيم الصباح * وذلك لان الغرض ان ينقضى الشئ الذى تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتى الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لايكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ماذكرنا وهو قدفات فى الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح * ورأيت فى نسخة من شروح النحو ان كلمة حتى اذا كانت للغاية لاتدخل الغاية تحت ماضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يميل الشيخ ابو منصور السفار والشيخ الامام على اليزدوى ولكن لايستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ماضربت له الغاية وان لم يكن لايدخل على هذا نص المبرد فى كتاب المقتضب وابن الوارق فى الفصول والفراء فى المعانى وهكذا ذكر السيرا فى ايضا * مثال الاول زارنى اشراف البلدة حتى الامير وسبنى الناس حتى العبيد * ومثال الثانى قرأت القرآن حتى الصباح فالصباح لايكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى الى * فتبين بماذكرنا ان ماذكر الشيخ فى الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ماوقع عند البعض ان ماذكره الشيخ سهو لانه خلاف مافى الكتب المشهورة او تصحيف فانه من النفى لامن البقاء ومعناه أكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قديستعمل) اى حرف حتى للعطف اى فيه او يضمن يستعمل معنى يستعار لمابين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا او تترتب عليه ولكن مع قيام معنى الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجاءنى القوم حتى زيد يدلك على تضمنه معنى العطف انك لوحررت كان المعنى صحيحا وانما يتغير بالعطف الحكم وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء * او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قديستعمل للعطف لمابين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فزيدا اماافضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية الاترى الى قولهم

استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب اى اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهى غاية مع ذلك فان كا خبر المبتداء مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ماقبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هى غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ماسبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غيراعنى حتى رأسها مأكولى او مأكول غيرى ومواضعها فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هى جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء

فى ان مابعدها يجب ان يكون مجانسا لماقبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وحمارا وذلك لانها للغاية والدلالة على احد طرفى الشئ ولا يتصور ان يكون طرف الشئ من غيره فلو قلت رأيت القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لان الشئ اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقوبناها صاعدين * واذا اخذ من اعلى الشئ فادناه طرف له وذلك كالمشاة فى الحاج تأخذ من الاقوياء الراكبين وتنزل فتنتهى الى المشاة وهى منقطع الجنس كما كان الانبياء فى الوجه الاول * وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلمانى حتى فلانة او اعتقت امائى حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم * بخلاف مالو قال الى مكان حتى فى هذه المسائل فانهم يعتقون جميعاً لامكان حمل الى على معنى مع كما فى قوله تعالى * ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف * قولهم استنت الفصال حتى القرعى * الاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا وذلك فى حالة العدو * والقرعى جمع قريع وهو الذى به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال * هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره * فجعل عطفا هو غاية لانتهاء الاستنان بالستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية * وعلى هذا اى على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية * وقد تدخل اى هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعد اما واذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما فى قول امرئ القيس * شعر * مطوت بهم حتى تكل غزيهم * وحتى الجياد مايقدن بارسان * فالجياد مبتدأ ومايقدن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف آخر عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف قطعا فى قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تراك لا تقول ضربت القوم وفعمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد فى كون مابعدهما مبتدأ * على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها فى هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء فهذه جملة هى غاية اى للضرب فانه ينتهى بها على احتمال ان ينسب اى ذلك الخبر المثبت من جنس ماقبله * اليه اى الى المتكلم قوله (ومواضعها) اى مواقع كلمة حتى فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها * او غاية هى جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة فى الاصل للغاية فوجب العمل به ماامكن * فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذ ذاك حرف جر * قلنا انما جاز ذلك لكون ان مقدرا فى ذلك الفعل وان مع الفعل فى حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون مادخل عليه مجرور المحل بها * وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة * وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح فى قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية * فاذا قال عبدى حر ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

(لا يمكن)

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كى فاذا اخبره ولم يضربه
بر فى يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد * ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربنى
او تشتمنى فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب
والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل
غاية فيحمل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود
فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربنى ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين
للناس عجزك وضعفك بضربى اياك فاذا كان المقصود نفى فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية
* فان لم يستقم فللمجازاة اى ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما
يحمل على المجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود
الجزاء عادة كما ينتهى بوجود الغاية * وهذا اى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم
لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية كقوله ان
اضربك حتى تصبح فعبدى حر * وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اى حتى التى للمجازاة فى الافعال
نظير حتى العاطفة فى الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه * فان تعذر هذا اى
جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض * وعلى هذا اى على المعانى الثلاثة التى ذكرناها لها
فى الافعال ثبت مسائل اصحابنا فى الزيادات * وحاصله ماذكر فى الذخيرة ان كلمة حتى فى الاصل
للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون ما دخلت
عليه مؤثرا فى انهاء المحلوف عليه * فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن
وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافى نفسه عادة
* فان تعذر ذلك تحمل على العطف * ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع
قبل الغاية يحنث فى يمينه * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود
المسبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر قوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)
* وحتى تغتسلوا وحتى تستأنسوا * كلمة حتى فى هذه الآيات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو
قوله عز اسمه * قاتلوا * وقوله * لا تقربوا الصلوة * وقوله * لا تدخلوا * يحتمل الامتداد اذ المقاتلة
تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهيا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد
والاغتسال يصلح منهيا لها * وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستيناس وهو الاستيذان
يصلح منهيا له قوله (قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) اى كيلا يكون فتنة اى محاربة
* وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كى لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح
سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كى * وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون
حتى بمعنى الى على ماذكر فى الكشاف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون

فان لم يستقم فللمجازاة
بمعنى لام كى وهذا اذا
صلح الصدر سببا ولم
يصلح الآخر غاية
وصلح جزاء وهذا
نظير قسم العطف من
الاسماء فان تعذر هذا
جعل مستعارا للعطف
المحض وبطل معنى
الغاية وعلى هذا
مسائل اصحابنا
فى الزيادات
ولهذه الجملة ما خلا
المستعار المحض ذكر
فى كتاب الله تعالى
قال الله تعالى حتى
يعطوا الجزية عن
يدوهم صاغرون
وحتى تغتسلوا هى
بمعنى الى وكذلك
حتى تستأنسوا ومثله
كثير وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة وقال

وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول وينتهى فعلهم عند مقالته على ماهو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر والثانى وزلزلوا لكى يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لايوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتداءة اى حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا ويكون متناهيابه وقال محمد فى الزيادات فى رجل قال لرجل عبدى حران لم اضربك حتى تصيح اوحتى تشكى يدى اوحتى يشفع فلان اوحتى تدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا قلع قبل الغايات حنث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد فى حكم البر والكف عنه محتمله فى حكم الحنث لامحالة وهذه الامور دلالات الاقلاع عن الضرب

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول* اول الاية* ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لماذ كرما كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجيئ البينات * ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه *ولما يأتكم مثل الذين* اى حالهم التى هى مثل فى الشدة * ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزلوا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع وللنصب وجهان* احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حركوا بانواع البلايا الى الغاية التى قال الرسول وهو اليسع اوشعياء متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب* على ارادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لايكون فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل ينتهى فعلهم عند مقالته * ولا يقال ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لانا نقول لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل النحو فانهم هم الفاعلون بسبب ان ازلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ماهو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر فى انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء* او معناه من غير ان يكون للمغيا اثر فى ايجاد الغاية واثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان يكون للدار اثر فى ايجادها * والوجه الثانى ان يكون بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا لكى يقول الرسول ذلك القول* فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقالته وهو لايوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه* ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله اوغاية وهى جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لايبقى فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب *والضرب من هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لامحالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولابد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لاقتلن فلانا وفلان ميت وهو لايعلم بموته لايحنث لان شرط الحنث غير متصور هنا كشرط البر كذا فى بعض الشروح *وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصياح واشتكاء اليد اى تألمها وشفاعة فلان ودخول

(الايلة)

الحِيلة دلالات الافلاع اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها* فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا* فان قيل شرط البر متصور الوجود فى الزمان الثانى فلماذا يحنث فى الحال* قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال هذا هو العادة فيتقيد به اليمين* وهذا الذى ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما فى الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف * ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكى كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (حتى تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق عنده شيئا فكانما زار ميتا * والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان * وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرطا للبر* وكذا الحكم فى قوله ان لم تأتنى حتى اغذيك * ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى اتغذى عندك او قال ان لم تأتنى حتى تغذينى فعبدى حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه* لان هذا الفعل اى التغذى من غذاء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام* لو دعيت الى كراع لاجبت * الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل صلوات الله عليه خيفة فى نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منهيا للاتيان *او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التى يبتنى عليها التغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتك فاتغذ عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يتغذ) الى آخره * اعلم ان هذه المسئلة على وجهين * اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغذى عندك* او لم يوقت *فان وقت فشرط البر وجود الفعلين فى اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه فى اليوم وتغذى عنده فى ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر* الا اذا عنى الفور فيشترط وجود

فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغذينى فاتاه فلم يغذه لم يحنث لان قوله حتى تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غايته فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى اتغذ عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم آتك حتى اغذيك فصار كانه قال ان لم آتك فاتغذ عندك حتى اذا اتاه فلم يتغذ

الفعلين بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين فى العمر بصفة الاتصال
او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر هذا حاصل ماذكر فى عامة
نسخ الزيادات * وهكذا ذكر الشيخ فى شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتك حتى
اتغذى عندك اليوم او ان لم تأتنى حتى تتغذى عندك اليوم فكذا فاتاه ثم لم يتغذ
عنده فى ذلك اليوم حنث لان شرط البر وجود الامرين فى اليوم ولم يوجد *
وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجى البر وهو التغذى فى وقت آخر وهكذا ذكر
شمس الائمة فى شرح الزيادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان فى قوله فى الكتاب
حتى اذا اتاه فلم يتغذ ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذ
مع قوله تغذى من بعد غير متراخ نوع منافاة * وظنى ان المسئلة كانت موضوعة
فى الكتاب فى اليوم مثلها فى اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ
اليوم عن قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ماذكر فى الكتاب حتى اذا اتاه اى
فى اليوم * فلم يتغذ عنده اى على فور الاتيان * ثم تغذى من بعد اى من بعد ان لم يتغذ على
الفور * غير متراخ اى عن اليوم فقد بر * وان لم يتغذ فى اليوم اصلا حنث * فاما اذا اجريناها
على اطلاقها كما هو المذكور فى الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرت
غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذ ولو قدرت غير متراخ عن العمر لا
فائدة فيه اذ لا يتصور التغذى متراخيا عن العمر * وفى بعض الحواشى ثم تغذى من تغذ غير
متراخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى
استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد
فى كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان
ينبغى ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد فى لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى
اى استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة
مثل ابى عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنيا عن الدليل * اذا قالت حذام فصدقوها
* فان القول ما قالت حذام * وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس كذا
قاله محمد بن الحسن على ان فى الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح
للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد لما ذكر فى الكتاب * وهذا اى ما ذكرنا من استعارة حتى
للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * فى غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع
للنكاح والعتاق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى
الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة
للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * والامام العتابى جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال فى قوله ان لم آتك
اليوم حتى اتغذى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغذى عندك والله اعلم

ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغذ اصلا حنث وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين العطف والغاية مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا فى غير هذا الباب وينبغى ان يجوز على هذا جاءنى زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

(باب)

(باب حروف الجر)

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد * وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضي بمعاني الافعال الى الاسماء * الباء للالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع * وليكون عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال و لاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى نفيا للاشتراك * هوله حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا * ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا و ملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به و الطرف الآخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق و القلم ملصق به و معناه الصقت الكتابة بالقلم * ولما كان المقصود في الالصاق ايصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم و تجرت بالقدوم و قطعت بالسكين و ضربت بالسيف و نحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا و الملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشئ * ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا انها للالصاق و ان الالصاق يقتضي طرفين ملصقا و ملصقا به و الملصق هو الاصل و الملصق به هو التبع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الالة * الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك و ذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشئ * ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده * اذا دخل الباء في الكر الموصوف صار ثمنا بدلالة الباء و ينعقد البيع مساومة و وجب الكر في الذمة حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان المكيل و الموزون مما يجب في الذمة و يصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان * وان ادخل الباء في العبد المشار و اضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما و يصير العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم و يصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل و قبض رأس المال في المجلس و عدم صحة الاستبدال به قبل القبض و بيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اخبرتني بقدوم فلان) الى اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه و الثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى مفعول اخر هو كلام كأنه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه فبقي القدوم واقعا على حقيقته فعلا و الصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده و الباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده * فاما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فالمخبر به هو القدوم و هو المفعول و القدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرط الحنث كأنه قال ان تكلمت بهذا فعبدي حر * ولا يلزم عليه قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبته لم يلتصق بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت

(باب حروف الجر)

اما الباء فللالصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب وليكون معنى تخصه هو له حقيقة و لهذا صحبت الباء الاثمان فيمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة و وصفها ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة و وصفها بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق به الاصل و هذا حد الاثمان التي هي شروط و اتباع ولذلك قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الحق

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به* وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام مايفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما * فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا* وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا* اي علما الاترى ان الخبير من اسماء الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا سمي الاكار خبيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في الصورتين كما في الاعلام* قلنا الحقيقة ماذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق والكذب الاترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا قوله (لان ماصحبه الباء لايصلح مفعول الخبر) اي الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح معمولا لشئ اخر* ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لايصح معمولا لعامل اخر في الظاهر ولكن لانسلم انه لايصح معمولا لشئ آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء ومنصوب المحل بالفعل الاترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الجار والمجرور المفعول الثاني من غير اضمار شئ اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد فكذا هذا* ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقة وقد يجئ للتعدية بمعنى الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اي اذهبه واخرجه والاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء ففيما امكن جعله متعديا بنفسه وجب ان يقول به لتبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وماذكرت من القبيل الثاني فلذلك افترقا* وان مع مابعدها مصدر اي في تأويل المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم وبلغني ان عمرا منطلق معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق عمرو واذا كان في معنى المصدر صار في تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لايصلح مفعول القول * يوضحه ان في قولك ضربت زيدا الايكون مسمى زيد مفعولا لاضربت لان الشخص لايتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لاتصلح مفعول اخبرتني لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لايصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرتني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لايعدو الى القدوم بوجه فلذلك لايصلح مفعولا له* واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر مايصلح دليلا على وجود المخبر به لاما يوجب وجوده لامحالة فصار شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيحنث قوله (ولهذا) اي ولان الباء للالصاق* قالوا يعني اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انها لاتطلق اصلا لان الالصاق يودي معنى الشرط اي يفضي اليه* وذلك لانه

لان ماصحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق كما يقول بسم الله اي بدأت به فيكون معناه ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غيره شغول بالباء فصلح مفعولا وان مابعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل وجود بخلاف قوله ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لافعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لاموجب له لامحالة ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه بمعنى الشرط لان الالصاق يؤدي معنى الشرط ويفضي اليه وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لايقع قبل المشية اذ لايتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو
معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب لما عرف
فلهذا لايقع شئ كما لو قال ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا
وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم * وكذلك اخواتها اى امثال المشية كالرضا
والمحبة * على ماذكر فى الزيادات * المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضاء والمحبة
والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى
العبد ايضا ففى الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لايقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تمليكا
فيقتصر على مجلس العلم وفى الستة الباقية يقع الطلاق فى الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل
او الى العبد * وذلك لان معنى قوله بامر فلان او بحكمه او باذنه او بعلمه بامر فلان اياى او بحكم
فلان على بذلك او باذن فلان لى بذلك او بعلم فلان منى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع
ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لفلان احكم وآمر واعلم وآذن لايكون شئ منه
تخييرا بل يكون قوله احكم الزاماله ذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان
يكون تخييرا منه لفلان كذا فى زيادات شمس الائمة * فان قيل هلا حملت الباء فى مسئلة المشية و
اخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى * جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا اجزيناهم
ببغيهم * واذا حملت على السبب تطلق فى الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليل
يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه * قلنا الحمل على ماذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا لم يكن
الالصاق بى والترتب الزمانى فى الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة
مقارن للمعلول زمانا قوله (وقال الشافعى) الى اخره * ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان الباء فى قوله
تعالى * وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت فى المحل افادت * التبعيض لغة يقال مسحت
الرأس اذا استوعبته ومسح بالرأس اى ببعضه هذا هو المفهوم منه فى عرف الاستعمال * ولان
الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا
يتأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب
بثلاثة اصابع او بربع الرأس زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد فيكون مردودا * ولا معنى لقول
من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق
فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبى وهو
ماروى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانا له * لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب
الواجب عندى الا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه
قبل غسل اليدين لا يعتد به عندى لفوات الترتيب فكذا ههنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة
اى مزيدة زيدت للتأكيد كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن * وقوله عز اسمه * ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة * اى لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل
وامسحوا رؤسكم * قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعى الباء للتبعيض فى قول الله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض الرأس وقال مالك رحمه الله الباء صلة لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فيصير تقديره وامسحوا رؤسكم

وقلنا اما القول بالتبعيض فلا اصل له فى اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت فى الكلام اصلا وانما هو من العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد الا بضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدى فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت رأس اليتيم بيدى واذا دخل حرف الالصاق فى محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها برؤسكم فلا تقتضى استيعاب الرأس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضى وضع الة المسح وذلك لا يستوعبه فى العادات فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط

العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكله لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له) اى القول بالتبعيض كلام عن تشهى لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد* والاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظوا حد دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة *هذا رد الكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة فى موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه فى موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها فى هذه الآية كما هو اصلها* وبيان هذا اى بيان انها للالصاق فى الاية وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء فى الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدى او مسحت بيدى الحائط واذا دخلت فى المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الالة* واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك* لانه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف الى اليد * والواو فى قوله وهو غير مضاف للحال والجملة فى معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا الكلام يقتضى وضع الة المسح على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الالة لا يستوعب الرأس فى العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب فى لا يستوعبه عائدا الى الآلة على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب الآلة فى العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن فى العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحكى حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اى صار التبعيض مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالة المسح او باكثرها لا ان يكون مطلق التبعيض مرادا عملا بالباء كما قال الشافعى رحمه الله * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الالة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الالة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء* وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه لمشايخنا بهذه العبارة قوله تعالى* وامسحوا برؤسكم *ادخل حرف الباء فى المحل فيتعدى الفعل الى الالة وهى اليد كانه قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم آحاده على آحاد ذلك فيصير كانه سبحانه قال وليمسح كل واحد منكم برأسه بيده

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الان كلمة الباء متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الالصاق به لانه ينعدم كما وجد وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف في الفعل هو الالصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما راعى لتصور هذا المقصود لا ان يكون مقصودا بنفسه وما راعى لتحصيل المقصود انما راعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقين * احدهما ماذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ماعرف الان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصوم لم يسلموا الاجمال في الاية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى اخره جواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * في المحل وقد شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار * يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين * وبمثلها يزاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى * تنبت بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب * وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فتنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ماكان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكمن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة او ابراءه عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الوجودة والرداءة ثم الاستيعاب في غسل في هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما اقام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والرأس قوله (وعلى هذا) اي يبتني على ان الباء للالصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا

فاما الاستيعاب في التيمم مع قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبي عليه السلام قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ماكان وعلى هذا قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذني انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق

فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج داخلا فى الحظر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الابقناع او بملاءة فانت طالق فتى خرجت بقناع او بملاءة لم تطلق ولم يسقط الحظر حتى لو خرجت بغير قناع اوملاءة طلقت فكذا هذا قوله (فاقتضى ملصقا به) اى شيئا يلتصق بالاذن اذلا بد للجار والمجرور من متعلق * وهواى الشئ الملصق بالاذن هوالخروج لدلالة الكلام عليه * فصارعا ماای صار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة فى الاثبات لعموم صفته كما مر تقريره فى قوله لااتزوج الاامرأة كوفية * وذلك اى جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اى المستثنى وهوالاذن خلاف جنسه اى جنس المستثنى منه وهو الخروج * الاترى انه لايستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الاباذنى فانه يستقيم ان يقول الاخروجا باذنى ولو قال الاخروجا ان آذن لك كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع ولوقال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لواذن فى الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث وهو بمنزلة قوله الاباذنى * واحتج بقول الله تعالى * لاتدخلوا بيوت النبى الاان يؤذن لكم * وقد كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة فيه وهى الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذنى * قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ماامكن لانه حقيقة والغاية مجاز * واحتج اصحابنا بقول الله تعالى * الاان تغمضوا فيه * والاان يحاط بكم * ومعناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل بمجازه وهوان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ماوراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ماوراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف درهم الامائة كان الحكم فيماوراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت فى تسعمائة فيجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذنى لان حرف الالصاق يقتضى ملصقا فى كلام العرب وحذفه سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما فى بسم الله اى بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هوالخروج الذى به تحقيق الاستثناء فكأنه قال الاخروجا باذنى فصح الاستثناء فاما ههنا فليس فى الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه * ولايلزم على ماذكرنا قوله تعالى * الاان يؤذن لكم * لان التكرار ثمه ماجاء من لفظ الاان لانه لوذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما فى قوله تعالى * حتى تستأنسوا * بل التكرار عرف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذى النبى * فان نوى بقوله الاان آذن الاباذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق سايغ وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى فى قوله الاباذنى الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء يفيد مايفيد الغاية وهو اخراج بعض ماتناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة فى المعنى

فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاما فاما قوله الاان آذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه فيجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية

(فيصدق)

فيصدق ديانة لاقضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا فى الجامع البرهانى وغيره قوله (واما على) الى اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا يخاطب بالمجلس العالى والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه ولذا يقال ركبه دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا للايجاب والالزام فى قوله لفلان على الف درهم يعنى لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء فى لفلان على كذا فى الايجاب دون غيره كانت فى مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع * انه دين اى الثابت به دين لاغير لان الاستعلاء فيه * الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فى الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان احسن * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم فى الدين * ثم انها قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا لزم الشئ كان ملتصقا به لامحالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم * قال الامام عبد القاهر على فى قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذى هو مررت الى الاسم الذى هو زيد كما يفعل الباء كذلك فى قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها فى الشرط بمنزلة الحقيقة * فاذا استعملت فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التى تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام * واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشئ مقابلا لشئ قبل مقابلة ذلك الشئ اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلابد ان يثبت اولا ثم يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزأ من المعوض واجزاء الشرط لا يتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته ان خلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها وضعت لوقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار هو موضوعا للايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم انه دين الا ان يصل به الوديعة فان دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت فى البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى ان من قالت له امرأته طلقنى ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شئ

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجعيا * وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحمل على الباء وكما لو قالت طلقني وضرتي على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف * وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع * والفاء في قوله فيصلح زائدة وقعت غير موقعها لانها لا تدخل في خبر ان * حتى ان جانب الزوج يمين بمعنى لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا بان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت الفا فانت طالق ثلاثا فعرفنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق * واذا كان كذلك يجعل قولها طلقني ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كانها قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اى الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كانها قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف * فينبغي ان يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط * وفي التحقيق لا حاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث الالف كما في قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم على ماقلنا وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى ان جانب الزوج يمين فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث

(وطلب)

فاذا خالف لم يجب وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه

وطلب ايجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة فى الآخرة فيصير هذا منهـا تعليقا للمال بشرط الثلاث فى ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ فى شرح الجامع الصغير ولابى حنيفة رحمه الله ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هى للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولهـا على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقنى ثلاثا وهناك لا يجب شئ الا بايقاع الثلاث فكذلك ههنا * وذكر فى الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمنى على ان اكرمك معناه انا كرمتنى اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العدات لا تقتضى مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلقتنى فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع * بخلاف الباء فانهـا للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا * وانما حملناها على المقابلة فى مسئلة طلاق الضرة معها على الف لانا ان حملناها على الجزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنـا فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب بعض البدل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لا فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فائدتها اكثر فى ان يجعل الالف جزاء حتى لا يلزمهـا شئ ببعض الطلاق * ومما يؤيد مذهب ابى حنيفة رحمه الله ما ذكر فى السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادعة * فان رأى الامام المصلحة فى ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم * وان كان مضى نصف السنة ففى القياس يرد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم * وفى الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة فى جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط فى الحقيقة والموادعة فى الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادعة سـنة كاملة وجب رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادعة كانت ههنا بحرف الباء وهى تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسـد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب فى ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت فى ضمن شئ لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة * حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق * اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق * وقال تعالى * يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا * اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه * فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق * او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلة له * او هو مبالغة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق انا اكون قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثلى ناطقا به * وكذا قالوا فى قوله تعالى * يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا * ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله (فاما من فللتبعيض) ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم * وللتبيين كقوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ماجاءنى من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها فى الدراهم افادت التبعيض لانه ممكن فيها ولم تفده فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس * اذ الرجس * من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ماهو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ماجاءنى من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ فى جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض وللانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض * وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائله كثيرة * منها ماذكر فى الجامع رجل قال ان كان مافى يدى من الدراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع مافى يدى صدقة فى المساكين فاذا فى يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان فى يدى دراهم الا ثلاثة والمسئلة بحالها لاشئ عليه لانه جعل شرط حنثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة مايكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبيدى من شئت وما يجرى مجراه ومسائله كثيرة

(والدرهمان)

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله (واما الى فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انما انا اليك اى انت غايتي وتقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة * وقد يجيء لمعنى المصاحبة كقوله تعالى * ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ النهى لا يختص بالاكل فعدى بالى اى لا تضموها الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال * او المعنى لا ينتهى اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل * ولذلك اى ولانها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها * واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير * ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر * ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضى الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او الابراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت * وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر * وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف رحمهما الله لان الى للتأجيل او للتوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت * وعندنا يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فيقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل يحول تأجل الوجوب لا الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله * بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت في الآجال واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز وقع وان نوى الاضافة تأخر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر رحمه الله لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وهنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تأخيره

*وبخلاف اليمين الموقتة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلايقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا فى الاسرار * وبيان ماذكر فى الكتاب ان التأجيل لتأخير مايدخل فيه كتأجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى قوله انت طالق كمادخل قوله بعتك بألف الى شهر فى الالف الاان ثبوت نفس الدين لايقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاوجب تأخيره قوله (والاصل فى الغاية) الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة فى حكم المغيا كالليل فى الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرفق فى غسل اليد لابدمن ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولاتكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لايمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لاتدخلان فى البيع والاقرار *ولايلزم على هذا قوله سبحانه *سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى* حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبى عليه السلام دخل المسجد الاقصى* لانانقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لابموجب هذا الكلام * الاان يكون استثناء من قوله لم يدخل فى الحكم اى لاتدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الااذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعاً فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لايتناول الاالبعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ماوراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه* مثل ماقلنا فى المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ماوراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلاتدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدى فى التيمم الايدى الى الاباط كذا فى بيوع المبسوط* فان قيل لابد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا فى هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولامضمر *قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعانى دون الظواهر* وذكر صاحب الكشاف فيه فى تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فامادخولها فى الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل* فممافيه دليل على الخروج قوله تعالى *فنظرة الى ميسرة* لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولودخلت الميسرة فيه لكان منظرا فى كلتى الحالتين معسرا او موسرا فتبطل الغاية *وكذلك قوله تعالى *ثم اتموا الصيام الى الليل* اذلودخل لوجب الوصال* ومما دل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعبين لادليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل فى الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان وقول الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الاان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى داخلا بمطلق الاسم مثل ماقلنافى المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها * ولهذا اى ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا لجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا باع بشرط الخيار الى الغد اوالى الليل اوالى الظهر تدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا و لهذا فسد العقد الاترى انه لو اسقط الخيار فى الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما ينقلب جائزا فعرفنا انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فتبقى داخلة تحت الجملة كالمرافق فى الوضوء * بخلاف الاجل فى الدين لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية لان الاجل للترفية فطلق الاسم يتناول ادنى مايحصل به الترفية * وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها لاتدخل فى مدة الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض فطلقها لايوجب الاادنى مايتناوله الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية * وقال ابو يوسف و محمد رحمهما الله لاتدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لاتدخل فى الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لايكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية * ولايلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبى صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذى لايقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكى الوضوء كذا فى المبسوط والاسرار * وذكر القاضى الامام فى آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لايعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف فى مسئلة تعليق الطلاق للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غد لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد * ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابى حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك فى الآجال فى الايمان) اى وكما تدخل الغاية فى الجملة فى مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الاجال المذكورة فى الايمان ايضا بان حلف لايكلم فلانا الى رجب اوالى رمضان اوالى الغد فى الجملة عنده ايضا فى رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأبيد فيكون ذكر الغاية لاخراج ماورائها * ولاتدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولان الكلام فى اصل الوضع لايقتضى العموم والتأبيد بل مطلقه يتناول ادنى ماينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول ادنى الامساك واقتضاؤه للتأبيد فى قوله لا اكلم بالعارض وهو وقوعه فى موضع النفى لا باصل الوضع فكان عندنا فى حكم الغاية لان كون الغاية للمد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى الغاية فى الخيار انه يدخل وكذلك فى الآجال فى الايمان فى رواية حسن ابن زياد عنه

لاباعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمد الحكم بالنظر الى اصل الوضع لاللاسقاط فلاتدخل الغاية تحت الجملة كما لو قال والله لا كلمن فلانا الى الليل او الى الغد بخلاف اسم اليد فانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية الاسقاط* ووقع فى بعض النسخ وكذلك فى الآجال والايمان وفى بعضها فى الآجال وفى الايمان وفى بعضها وفى الاثمان بالثاء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله فى رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضى ان يكون فى الآجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضى ان يكون الاجال داخلة فى الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل فى الدين والبيع المؤجل والاجارة لايدخل فى الجملة بالاتفاق * قال شمس الائمة وفى الآجال والاجارات لايدخل الغاية لان المطلق لايقتضى التأبيد فى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ماذكرناه اولا قوله (وقال) اى ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر فى الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لايتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا يدخل* وقالا تدخل الغاية الاخيرة كالاولى * لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذلا تحقق للعاشر الابوجود تسعة اخرى قبله كما لاتحقق للاول الابوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب* وكذلك هذا فى الطلاق يعنى ماذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت فى قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ فى بعض نسخة فى هذه المسئلة همايقولان انه جعل المشروع غاية فلابد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته* وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولهما فى المغيا وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابى حنيفة للضرورة وهى انه انما اوقع ما بين الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لايتصور الابالاولى فاقتضى ذلك دخول الاولى لتصير هى ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثابتة ثانية بلاثالثة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلغو ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجرلها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لايثبت الابلفظ وقد جرى فى مسئلة الغاية مايحتمل الثبوت لان الغاية قد تدخل فى الجملة اذا قام دليله الاترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان يأكل اللقمة العاشرة ولو قال اشتر لى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لايكفل الى الف درهم الا وهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل مايجرى الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال فى قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لايتناوله وقالا يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا فى الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة

(لانه)

لانه اخبار فيتنهی صحته علی ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لايدل علی ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فبقی الامر علی ظاهره كذا فی الاسرار قوله (واما فی فللظرف) هذه الكلمة تجعل ماتدخل هی عليه ظرفا لما قبلها ووعاءله فاذا قلت الخروج فی يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قداشتمل علی الخروج و صار وعاءله وكذلك قولك الركض فی الميدان وزيد فی الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر فی العلم وانا فی حاجتك مجازا علی معنی ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلی معنی انه لما صرف العناية الی حاجته صارت كانها قداشتملت عليه لغلبتها علی قلبه وهمه وعلی ذلك مسائل اصحابنا ای علی انها للظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا فی منديل او تمرا فی قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف فی ظرف ولايتحقق ذلك الا بغصبه اياهما* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء ای قوله انت طالق غدا وانت طالق فی غد سواء فی الحكم حتی لو نوی اخر النهار فی قوله فی غد لايصدق قضاء لان حذف حرف فی واثباته فی الكلام سواء اذ لافرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت فی يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت فی الدار وقداجمعنا انه لو قال غدا ونوی اخر النهار يصدق ديانة لاقضاء فكذا اذا قال فی غد الاتری ان قوله غدا معناه فی غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به فی الحكم* وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوی آخر النهار فقال فی قوله فی غد يصدق ديانة وقضاء وفی قوله غدا يصدق ديانة لاقضاء *علی ماذكرنا فی موضعه ای من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضی استيعابه ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الاتری انه اذا اتسع فی مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف فی اخذ حكم المفعول به حتی اذا اخبرت عنه بالذی عملت به ماعملت بالمفعول به فقلت فی مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذی سرته يوم الجمعة كما تقول الذی ضربته زيد ولم يقل الذی سرت فيه يوم الجمعة* واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضی وقوعه فی جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب *واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوی آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضی استيعاب الغد اعنی كونها موصوفة بالطلاق فی جميع الغد فلابد من ان يكون واقعا فی اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوی اخر النهار فقد غير موجب كلامه الی ماهو تخفيف عليه فلايصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوی محتمل كلامه* واما اذا قال فی غد فموجب كلامه الوقوع فی جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدی نسائه فاذا نوی آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لاتغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولی لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ماذكر من الفرق فقال وذلك ای الفرق الذی ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت فی الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان ينوی الصوم الی الليل فی وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

واما فی فللظرف وعلی ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا فی حذفه واثباته فی ظروف الزمان وهو ان تقول انت طالق غدا او فی غد وقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوی اخر النهار علی ما ذكرنا فی موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع فی كله فيتعين اوله فلا يصدق فی التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الی جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضی وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلی كذا انه يقع علی الابد وان صمت فی الدهر يقع علی ساعة واذا اضيف الی المكان فقيل انت طالق فی مكان كذا وقع للحال

ای قوله انت طالق الی المکان بان قیل انت طالق فی الدار او فی الظل او فی الشمس طلقت فی الحال حیثما کانت لان المکان لایصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشیٔ بمنزلة الوصف له وما کان وصفا للشیٔ لابد من ان یکون صالحا للتخصیص والمکان لایصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع فی مکان کان واقعا فی الامکنة کلها وکذا المرأة اذا اتصفت به فی مکان توصف به فی جمیع الامکنة واذا لم یصلح مخصصا لایمکن ان تجعل بمعنی الشرط * الاتری انه لو جعل بمعنی الشرط وهو موجود کان تنجیزا ایضا لان التعلیق بامر کائن تنجیز * بخلاف اضافته الی الزمان لان الزمان یصلح مخصصا له اذ الطلاق یکون واقعا فی زمان دون زمان فاذا اضافه الی زمان معدوم فی الحال یمکن ان یجعل بمعنی المعلق به فلا یقع فی الحال * الا ان یراد به او بقوله فی الدار مثلا اضمار الفعل بان یرید به فی دخولک الدار فحینئذ لا تطلق فی الحال لانه ذکر المحل واراد به الفعل الحال فیه * او ذکر المسبب واراد به السبب اذ الدخول فی الدار سبب کینونتها فیها وکل ذلک من انواع المجاز فکان مانوی محتمل کلامه فیصح ارادته وصار الدخول مضمرا فی الکلام واذا صار مضمرا کان فی معنی الشرط لما سنذکره * اذا قال انت طالق فی دخولک الدار لم تطلق قبل الدخول لان الفعل لایصلح ظرفا للطلاق علی معنی ان یکون شاغلا له لانه عرض لایبقی فتعذر العمل بحقیقة فی فیجعل مستعارا لمعنی المقارنة لان فی الظرف معنی المقارنة اذ من قضیته الاحتواء علی المظروف فیقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنی مع فیتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشیٔ بالشیٔ یقتضی وجوده ضرورة فکان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لایکون شرطا محضا لانه یقع الطلاق مع الدخول لابعده فلهذا قال بمعنی الشرط * وقال بعضهم یجعل مستعارا لمعنی الشرط لمناسبة بینهما من حیث ان کل واحد من الظرف والشرط لیس بمؤثر فیتعلق الجزاء به فعلی هذا یقع الطلاق متأخرا عن الدخول کما لو قال ان دخلت الدار ولکن الاول اصح فانه لو قال لاجنبیة انت طالق فی نکاحک فتزوجها لا تطلق کما لو قال مع نکاحک ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت کما لو قال انت طالق ان تزوجتک الیه اشار القاضی الامام فخر الدین رحمه الله * والضمیر فی قوله بمعناه راجع الی مایرجع الیه ضمیر جعل وهو حرف فی والباء للسببیة ای جعل حرف فی مستعارا لمعنی المقارنة باعتبار معناه * او الضمیر راجع الی المقارنة بتأویل القران والباء بمعنی اللام ای جعل حرف فی مستعارا لمعنی المقارنة * وعلی هذا ای علی ان فی تصیر بمعنی الشرط بنیت مسائل فی الزیادات * قال شیخ الاسلام صاحب الهدایة فی شرح الزیادات اذا قال انت طالق فی مشیة الله او فی ارادته او فی رضاه او فی محبته او فی امره او فی اذنه او فی حکمه او فی قدرته لایقع الطلاق اصلا الا فی علم الله فانه یقع الطلاق فیه فی الحال لان کلمة فی للظرفیة حقیقة الا اذا تعذر حملها علی الظرفیة بان صحبت الافعال فیحمل علی التعلیق لمناسبة بینهما من حیث الاتصال والمقارنة غیر انه انما یصح حملها علی التعلیق اذا کان الفعل مما یصح وصفه بالوجود وبضده لیصیر فی معنی الشرط فیکون تعلیقا والمشیة والارادة والرضاء والمحبة مما یصح وصف الله تعالی به وبضده

الا ان یراد به اضمار الفعل فیصیر بمعنی الشرط وقد یستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الی الفعل فقیل انت طالق فی دخول الدار لانه لایصلح ظرفا وفی الظرف معنی المقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنی الشرط وعلی هذا مسائل الزیادات انت طالق فی مشیة الله وارادته واخواتهما فان الطلاق لایقع کانه قال ان شاء الله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضاء والحكم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال * ويشكل على ماذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى * فقدرنا فنعم القادرون * بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى * قدرناها من الغابرين * والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها قوله (الا في علم الله) استثناء من قوله لا يقع * لانه اي العلم يستعمل في المعلوم استعمالا شايعا يقال اغفر اللهم علمك فينا اي معلومك ويقال علم ابي حنيفة ويراد معلومه ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه * قال شمس الائمة في اصول الفقه * فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا قوله (وعلى هذا) اي على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حمل على مع في هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان يعني معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل عليها * الا انا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها لا تصير اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفا لمثله بلا شبهة حمل على مع او واو العطف لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى * فادخلي في عبادي * اي معهم * وانا نقول جهة المجاز ههنا متعددة فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا * ولاصلبنكم في جذوع النخل * اي عليها وقال غراسه * وارزقوهم فيها * اي منها وليس احد الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول عنيت هذه وهذه فحينئذ يعمل بيانه لان بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق * ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

الا في علم الله لانه يستعمل في المعلوم ولا يصلح شرطا بل يستحيل واذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ماقلنا وعلى هذا قال لفلان على عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فليغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق لما قلنا ان في الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة وان نوى معنى مع وقعا قبل الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو اسم الله تعالى وما يؤدي معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي للالصاق وهي دالة على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله

وكذلك فى سائر الاسماء والصفات وكذلك فى الكنايات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تناسب صورة ﴿ ١٨٤ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان عطف الشئ على غيره نظير الصاقه به فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل ههنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير للباء توسعة لصلات القسم فلو صح الاظهار لصار مستعارا بمعنى الالصاق فيصير الاستعارة عامة فى بابها وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذى يدعو الى التوسعة ويشبه قسمين ولا يدخل فى الكناية اعنى الكاف ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد فى كلام العرب مثل التراث لغة فى الوارث والتورية وما اشبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول والثانى فقيل لا تدخل الا فى اسم الله لانه هو المقسم به غالبا فجاز تالله ولم يجز تالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا (قسمين)

من عشر فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر * لانا نقول المال لا يجب بالشك لان البرآءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز وايجاب الزيادة من غير قصد قوله (وكذلك) اى ومثل قوله لفلان على عشرة فى عشرة قوله انت طالق واحدة فى واحدة فى انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فيقع واحدة سوآء كانت المرأة مدخولا بها اولم تكن ويصح ارادة مع او الواو الا انه اذا اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعا وان اراد الواو يقع ثنتان فى المدخول بها وواحدة فى غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة وواحدة قوله (ومن ذلك) اى ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعانى حروف القسم * والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تأتى بالمقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقسمت عليه * وهى الباء والواو والتاء فانها مستعملة فى القسم وان لم توضع له فى اصل الوضع الا ترى انها تستعمل فى غيره ايضا * وما وضع لذلك اى للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل فى غيره * وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه * واما الباء فهى التى للالصاق اى الباء التى فى القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هى الباء التى للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعملوها فيه استعمالهم اياها فى قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم فى كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا فى بسم الله فقالوا بالله لافعلن مريدين احلف بالله او اقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك فى سائر الاسماء اى كما تدل الباء على فعل محذوف فى بالله لافعلن تدل على فعل محذوف فى الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن * والصفات مثل قوله بعزة الله وبجلاله وبعظمته وبكبريائه * فلم يكن لها اى للباء اختصاص بالقسم يعنى لما كان دخولها فى القسم باعتبار معنى الالصاق لانها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم لان الالصاق لا يختص به * واما الواو فانها استعيرت فى القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر فى الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمه جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا فى بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز * لانه اى الواو استعير للباء توسعة لصلات القسم اذ الحاجة دعت الى الاستعارة فى باب القسم لكثرة دوره على الالسنة لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعار المعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الا الالصاق كالباء * فتصير الاستعارة عامة فى بابها اى فى باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء فى غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعت هذا العبد والف درهم بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الغرض اذ الغرض لها اى لاستعارة الواو للباء الخصوص لباب القسم اذ الداعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله (ويشبه

قسمين) يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك
كان في معنى قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح
الواو رابطة صار كأنه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما
واحدا فيكون يمينا واحدة * ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى او صح اظهار الفعل صارت
الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا
وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا الغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز
عنه اولى * وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان
الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك مخالف للغرض * ولا تدخل اى واو
القسم في الكناية اى في المضمر لا يقال وك لافعلن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين
متناولا للضمائر وغيرها احترز بقوله اعني الكاف عن غير الضمائر * ثم استعير التاء بمعنى الواو اى
ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو * تراث * وتورية * وتجاه * وتخمة * وتهمة * اذ الاصل
فيها اوارث فعال من ورث وراثة * وووراة فوعلة من ورى الزند يرى وريا اذا اخرج ناره ووجاه
من الوجه ووخمة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهنأه الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع
في قلب الانسان كالظن * وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية
فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو الضوء الذى يظهر منه عند القدح فكأنها
ضياء ونور ووزنها فوعلة كدوحلة وحوقلة فابدلت واوها تاء على حد تجاه وتخمة وقلبت ياؤها
الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها * وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتنفلة في تتفلة وضعف ذلك
لقلة هذا البناء وشذوذه * وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عينها وقلبت ياؤها
الفا وقد فعل ذلك في ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة في لغة طي وضعف ذلك ايضا لعدم
اطراده في توصية وتوقية * وقال صاحب الكشاف فيه التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف
اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعلة وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيتين * قال
وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة على افعيلا بفتح الهمزة عديم اوزان
العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر
ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجها اخر
فقال اتكلت على فلان في امرى اذا اعتمدته واصله اوتكلت قلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها ثم
ابدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها
تلك العلة توهما ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال فمن تلك الاسماء التكلة
والتكلان والتخمة والتجاه والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة وتخيمة ولا تعيد الواو
لان هذه حروف الزمت البدل فثبت في التصغير والجمع * وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو
في اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهى تقلب تاء بغير سبب
كثير انحو تخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين ينقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولا يجوز تالرحمن وتالرحيم قد حكى ابو الحسن الاخفش ترب الكعبة ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة * حاصله ان الخفض فى القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه فى قولهم آلله مافعلت كذا وقولهم لا هاالله * احتج الكوفيون بما تقول العرب آلله لتفعلن فيقول المجيب الله لافعلن بهمزة واحدة مقصورة فى الثانية فيخفض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا * وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف الخفض مع الحذف فقد حكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا صالح فطالح اى الا اكن مررت برجل صالح فقد مررت بطالح * وروى عن رؤبة العجاج انه اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار كثيرة * واما البصريون فقالوا اجمعنا على ان الاصل فى حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداه على الاصل * ولا تمسك لهم فيما ذكروا لان الجواز فى قوله الله لافعلن ثبت مخالفا للقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلته * وكذا ما حكى يونس وماروى عن رؤبة وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواذ التى لا يعتد بها فلا يصح التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للانبارى * وذكر الامام عبد القاهر فى المقتصد واما حذف حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه فيقال الله لافعلن كأنه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبى له الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله * والوجه الثانى ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لافعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا واليه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لا خلاف فى المسئلة اذ الخلاف فى الاولوية لا فى الجواز قوله (وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل) وهو ان حذف حرف القسم جائز فقيل اذا قال والله الله لا كلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا كما ذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا افعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كما ذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كأنه قال والله المعبود الحق المقصود لا كلمك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولو قال والله الرحمن لا كلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار الاستشهاد واحدا فى كلام المتكلم وتسميته فلا يتعدد الهتك * ولو قال والله والرحمن لا كلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفر رحمهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه يمينا واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

(فكان)

لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل مثل قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا فى الجامع

فكان غيره فى تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزاء الهتك وصار فى حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان كان البر واحدا * الا ان ينوى بالواو فى والرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واو القسم انقطع الكلام وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو للوصل فى الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمرو اى وبعمرو * وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واو القسم من غير نية حتى تلزمه كفارة واحدة فى ظاهر الرواية لان عطف الشئ على نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان ردا للاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلم ان قولهم فى القسم ايمن الله لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع ولا يكون فى المفرد * يدل عليه ان التقدير فى قولهم ايمن الله على ايمن الله اى ايمان الله او ايمن الله يمينى * وقد جاء جمع يمين على ايمن كقوله * شعر * يأتى لها من ايمن واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايمن منا ومنكم * بمقسمه تمور بها الدماء * والاصل فى همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ما كانت عليه فى الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت فى الدرج كما فى احرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا فى ايمن الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظير له فى كلامهم * ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء فى المفرد ايضا مثل آنك واسد * ولا معنى لقولهم ان الاصل فى الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرها وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل فى الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا فى الانصاف * وذكر الامام عبد القاهر فى المقتصد ان الاصل فى همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايمن وقد دعاهم الحرص على التخفيف بكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان احجفوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله فال الى قول الكوفيين فى هذه المسئلة * وذكر فى الاقليد انها اى كلمة ايمن عند سيبويه اشتقت من اليمن ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت فى ابن واشباهه * وحاصل هذه الاقوال ان الاصل فى ايم الله ايمن الله بالاتفاق الا ان الايمن جمع يمين عند البعض واسم مفرد مشتق من اليمن عند آخرين فتبين ان ما ذكر الشيخ ان ذلك اى ايم الله * صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء فى بالله لا اشتقاق لها اى لا اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله (واما العمر) اذا قلت لعمرك لافعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمى

واما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه ويخ والهمزة للوصل الا ترى انها توصل اذا تقدمه حرف مثل ساير حروف الوصل ولو كان لبناء الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل والكلام فيه يطول واما العمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومعناه لبقاء الله هو الذى اقسم به فيصير تصريحا بالمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع فيجرى مجراه فكذلك هذا

ومن هـذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وبعـد وقبل وعند امامع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معهـا واحـدة انه يقع ثنتـان معـا قبل الدخول وقبـل للتقديم حتى ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

اوماقسم به فهذا يجرى مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي * واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتـدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمى كما لا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمرك مافعلت كذا وعمرك الله مافعلت كذا اى بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء * والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجرى مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اى بقى عمرا وعمرا على غير قياس لان قيـاس مصـدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اى من قسم حروف المعاني اسماء الظروف * الحقهـا بحروف المعاني لمشابهتها بالحروف من حيث انها لاتفيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر كالحروف * امامع فللمقارنة هذا معنى اصلى له لا ينفك عنه في اصل الوضع الاترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا فلذلك وقعت تطليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معهـا واحدة دخل بها اولم يدخل * وكذا لو قال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكر في الهادى للشادى ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر في الصحاح قال محمد بن السدى الذى يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ماقبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا * واما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعند لان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عند وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اى في حضرته * وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود مابعده فان صحة التكفير في قوله تعالى * فتحرير رقبة * من قبل ان يتماسا * لا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمـان في قوله تعالى * آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها * لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه * فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار اوقبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد اولم تدخل قدم فلان اولم يقدم * اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان * ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اى حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في الصورتين * والاصل في تخريج هذه المسائل شيئان * احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرا فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو

(والمراد)

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصحيحا لكلامه * فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك * واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعد ما اوجبها وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك * واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التأكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك * وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل نعت للمذكور اولا فكانه قال درهم قبل درهم آخر يجب على * ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اى قبله درهم قد وجب على * ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعد درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا * وفى قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى المبسوط * فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط * لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لآخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى * وكما لو كان رجلان فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ * وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسره باحد المحتملين فكان تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان ولو قال قبل واحدة تقع واحدة وبعد للتأخير وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله هذا الحرف اصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع و كلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها فى كل يوم و ذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كما لو قال انت طالق فى كل يوم * و لكنها نقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق فى كل يوم و هى بالتطليقة الواحدة يتصف به فى الايام كلها و انما جعلنا كلامه ايقاعا الضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الاترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله فى كل يوم لان حرف فى للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لايصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحقيق مااقتضاه حرف فى كذا فى المبسوط * و فى قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى و تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام لانه اضمر حرف فى * و كذا قوله انت على كظهر امى كل يوم ينبغى ان يكون على الخلاف فيتجدد فى كل يوم ظهار عنده وعندنا و هو ظهار واحدة و يدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظهر امى ابدا * ولو قال فى كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لكن لايدخل الليل فى الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كانه قال فى كل يوم انت على كظهر امى هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل * وهذا اى التفرقة التى ذكرنا بين حذف الظرف و اثباته * لما قلنا فى موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق و الظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة و ظهار واحد * فاذا اثبته اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظروفا على حدة فيتجدد الطلاق و الظهار على نحو ماقلنا فى مسئلة الغد من التفرقة بين حذف فى و اثباته على مذهب ابى حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة تؤيد مذهبه فى مسئلة الغد * فان قيل ان ابا يوسف و محمدا لم يفرقا فى مسئلة الغد بين حذف فى و اثباته و ههنا فرقا بين حذف الظرف و اثباته فما وجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لايتعدد باثبات فى و حذفه فاستوى فيه الحذف و الاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية و هو لفظ واحد * و يجوز ان يكون ظروفا متعددة نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد و انه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف فى او ظرف آخر و وقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد و اذا ذكر حرف فى او ظرف آخر و انتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين قوله (و من هذا الباب) اى من باب حروف المعانى حروف الاستثناء * سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا و هى حرف فيكون البواقى جارية مجرى التبع لها و هى عشرة * الا * وغير * و سوى و سواء * و لايكون * و ليس * و خلا * و عدا * و ماخلا * و ماعدا * و حاشا * و زاد ابوبكر بن السراج لاسيما * و ضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير * و زاد بعضهم بله بمعنى دع * و انما يدخل ليس و لايكون فى هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة و لو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا و كذلك اذا قال انت طالق فى كل يوم ولو قال انت على كظهر امى كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال فى كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يجدد عند كل يوم ظهار و هذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ماقلنا فى مسئلة الغد و من هذا الباب حروف الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفى على اختلافهما فى الاصل فان ليس و لا دخلتا على ما هو مثبت فصيرتاه نفيا * فاذا قال اعتقت عبيدى ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم لان معناه الا سالما و التقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق الحروف * و اصل ذلك الا اى الاصل فى الاستثناء و الحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء فى اصل الوضع و ما عداها قد يكون استثناء و غير استثناء * و لان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى فى سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء و الافعال كحروف الاستفهام و حروف النفى و حروف الشرط فكذا فى هذا الباب * و من ذلك اى و مما يستثنى به غير * و هو من الاسماء لحوق علامات الاسم به من التنوين و الالف و اللام و الاضافة * يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة و ان اضيف الى المعارف * و انما وقع صفة للذين انعمت عليهم فى قوله عز اسمه * غير المغضوب عليهم * على احد التأويلين لان الذين انعمت عليهم فى معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معنيين و مثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على الليئم يسبنى * و يستعمل استثناء لمشابهة بينه و بين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله * و لهذه المشابهة تقع الا مقام غير ايضا قليلا و تستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها و عليه قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * و قوله عليه السلام * الناس كلهم موتى الا العالمون * و قول الشاعر * شعر * وكل اخ مفارقة اخوه * لعمر ابيك الا الفرقدان * اى غيرهما * و لهذا قالوا اذا قال له على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لان الا ههنا بمعنى غير فصار كانه قال على مائة هى غير درهمين * و عند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب و فاسده يلزمه ثمانية و تسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب * و لما استعمل استثناء و لا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء * و الفرق بين كونه صفة و استثناء انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبراً ان غيره جاء و لو قال جاءنى القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ * و الثانى ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا و استعماله استثناء لا يختص بالنكرة * و قد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى * غير باغ و لا عاد * اى فمن اضطر جايعا لا باغيا و لا عاديا * و كذا * غير ناظرين اناه * غير محلى الصيد * لفلان على درهم غير دانق اى درهم مغاير للدانق و قد كان فى ذلك الزمان درهم على وزن دانق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم و انما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام و هو الذى وزنه وزن سبعة * و الدانق بالفتح و الكسر قيراطان و الجمع دوانق و دوانيق * و ما يقع من الفصل الى آخره يعنى جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع و هو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * و جعل ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل و ذلك بطريق البيان و تبين الفرق بين المعارضة و البيان فى ذلك الباب * و الحاصل ان بيان هذا الفصل يأتى فى باب البيان قوله (و سوى مثل غير) يعنى فى انه يستثنى به * قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالا جاز بسوى و لذلك لا يكون استثناء اذا وقع

و اصل ذلك الا و مسائل الاستثناء من جنس البيان فنذكر فى بابه ان شاء الله تعالى و من ذلك غير و هو من الاسماء يستعمل صفة للنكرة و يستعمل استثناء تقول لفلان على درهم غير دانق بالرفع صفة للدرهم فيلزمه درهم تام و لو قال غير دانق بالنصب كان استثناء يلزمه درهم الا دانقا و كذلك قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار و لو نصبه فكذلك عند محمد و عند ابى حنيفة و ابى يوسف رحمهم الله يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه و ما يقع من الفصل بين البيان و المعارضة نذكره فى باب البيان ان شاء الله و سوى مثل غير و ذلك فى الجامع ان كان فى يدى دراهم الا ثلثة او غير ثلثة او سوى ثلثة على ما ذكرنا

ومن ذلك حروف الشرط وهى ان واذا واذاما ومتى ومتيما وكل وكلما ومن وما وانما نذكر فى هذا الكتاب من هذه الجمل مايبتنى عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف ان فهو الاصل فى هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لامحالة

بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لايجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى ان غيرا لايكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابدا على الظرفية ولايكون صفة تابعة لتضمنه معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولايعنون الا منزلة فى الذهن مقدرة فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا فى هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية * ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاء فى الذى سواك بخلاف غير * قال الامام عبد القاهر ومما لايستعمل الا ظرفا سوى لاتقول فى السعة هذا لسواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك وبرجل سواك فتجريه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا فى تقدير فى مكانك قلت قام مقامك ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك * هذا الذى ذكرناه هو مذهب سيبويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسى * شعر * ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا * وبقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من سوائنا * فلو لزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثانى * والجواب ان اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام فى حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه فى هذه الحالة الا ظرفا * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسوائك اى غيرك كذا فى الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع فى فصل من فلانعيدها قوله (ومن ذلك) اى من باب حروف المعانى حروف الشرط اى كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل فى هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل فى معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اى هو موضوع للدلالة على كينونة مابعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتنى اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان * وانما تدخل اى حرف ان على كل امر اى شان معدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود والحمل عليه لايتحقق * على خطر اى تردد بين ان يوجد وبين ان لايوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لامحالة كمجئ الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر ماكان متحقق الوجود لايجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لايقال ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت اولم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد الامرين مفتقر الى صاحبه فى وجوده وانتفاء احدهما يوجب انتفاء الآخر * وقوله ليس

(بكائن)

بكائن لامحال تأكيد * قال شمس الائمة رحمه الله الشرط فعل منتظر فى المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته و لا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر فى الاسماء لا يتحقق و دخول هذا الحرف فى الاسم فى نحو قوله تعالى * ان امرؤ هلك * وان امرأة خافت * من قبيل الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم و التأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذى يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * و اثره اى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ يصير ماليس بعلة علة * و عند الشافعى اثره ان يمنع الحكم عن العلة و لا يمنع العلة عن الانعقاد وسيأتيك الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * و على هذا اى على ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشر وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا و لا يتيقن بوجود هذا الشرط مابقيا حيين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل و ليس لذلك القليل حد معروف و لكن قبيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها و ان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار * و لا يقال المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط و قد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق فى هذه الحالة * لانا نقول هو امر حكمى فلا تشترط فيه مايشترط لحقيقة التطليق من القدرة و انما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء و ان لم يتصور منه حقيقة التطليق و الاعتاق فى هذه الحالة شرعا * و ان ماتت المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها * و ذكر فى النوادر انه لا يقع لانها مالم تمت ففعل التطليق فيتحقق من الزوج و انما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق * وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع و قد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل * و لا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا فى المبسوط * و اعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها و هو مضاف ابدا الى جملة فعلية و فيه معنى المجازاة لانه للاستقبال و فيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون و بين ان لا يكون و لهذا اختص اذا بالجملة الفعلية * و انه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما فى قوله تعالى * والليل اذا يغشى * و ذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا فى ضرورة الشعر * كبيت الكتاب ترفع لى خندف والله يرفع لى * ناراً اذا خمدت نيرانهم تقد * قال و الاختيار ان لا يجزم بها لانهم وضعوها على ماناسب التخصيص و يبعد من الابهام الذى يقتضيه ان الا ترى انك تقول آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر و لو قلت اتيك ان احمر

تقول ان زرتنى اكرمتك و لا يجوز ان جاء غد اكرمتك و اثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق و هذا يكثر امثلته و على هذا قلنا اذا قال الرجل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فيطلق فى آخر حيوته لان العدم لا يثبت الا بقرب موته و كذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلاثا قبل موتها فى اصح الروايتين و اما اذا فان مذهب اهل اللغة و النحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت و للشرط على السواء

فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى فاذا جوزى بها فانما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة فى غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق فى قول ابى حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضى خطرا او ترددا هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت وتستعمل للفاجاة قال الله تعالى اذاهم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

البسر لم يستقم لان احمرار البسر ليس بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذى تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما فى قولك اخرج ان خرجت * قال ومن جازى بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سببا له فدخله معنى الجزاء * ونظير اذا فى ان معنى المجازاة دخله ولا يجزم به الذى فانك تقول الذى يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا تجزم به (قوله فيجازى بها) اى بكلمة اذا مرة ولا يجازى بها اخرى اى تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة * والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما فى سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت فى احد المعانى لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله * وعند البصريين هى موضوعة للوقت وتستعمل فى الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله * والخلاف المذكور فى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق * والمجازاة بها اى بكلمة متى لازمة فى غير موضع الاستفهام * وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء فى مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شئ * وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة فى متى الزم منها فى اذا لانها فى متى لازمة فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى فى المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها * واذا تدخل للوقت اى لافادة الوقت الخالص * على امر كائن اى موجود فى الحال كقوله * شعر * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * او منتظر * لا محالة كقوله تعالى * اذا الشمس كورت * لان ذلك سيوجد قطعا * وتستعمل للمفاجاة * اذا المفاجاة هى الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل فى اذا هذه معنى المفاجاة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه * والذى يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل * وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاة والمفاجاة لا يحتمل معنى الشرط بوجه * قال الامام عبد القاهر ومما يجاب به الشرط اذا فى قوله * وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذاهم يقنطون * فهم مبتدأ ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء فى تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة دالة على التعقيب الذى يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتى هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتى ومتضمن لمعنى التعقيب الذى هو فى الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل * اذاهم يقنطون * فى موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذ قيل وان تصبهم سيئة يقنطوا * واذا كان كذلك اى واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعانى كان مفسرا اى معلوما من وجه من حيث ان وجوده فى المستقل

(معلوم)

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود في المستقبل على مامر الا انه اي لكنه قد يستعمل في الشرط * مستعارا اي مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز * لانا نقول لا تنافي بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي * واذا ثبت ماذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق * ثم استدل بالحكم فقال الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس كما لو قال متى فلو كان اذا للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كأن ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو ابوزكريا يحيى بن زياد الفرآء لذلك اي لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصي ابنه واوله * شعر اجيل اني كنت كارم قومه * فاذا دعيت الى المكارم فاعجل * اوصيك يا ابني انني لك ناصح * طبن بريب الدهر غير مغفل * الله فاتقه واوف بنذره * * واذا حلفت ممار يا فتحلل * واستغن مااغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * * واذا تجاسر عند عقلك مرة * امران فاعمد للاعسف الاجمل * وفي بعض الروايات * ابنى ان اباك كارب يومه * من كرب الشئ اذا دنا * اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح طبن * بريب الدهر غير معقل * من عقلت الابل اي شددت عقاله * والطبن الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر عالم غير عاقل او غير ممنوع عن العلم بها * فمن نصائحي ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك مااغناك الله واذا اصابتك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى * او معنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك * او معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا * انما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجئ الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها * فان قيل ينبغي ان تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما في متى * قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن للخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجئ بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك الاترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الا انه قد يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت مثل متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله عليه الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن مااغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان يصبك خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت فيما استشهد به فلا تبطل بالشك

وكذلك اذفا مامتى فاسم للوقت المبهم بلا اختصـاص فكان مشاركالان فى الابهام فلزم فى باب المجازاة وجزم بها مثـل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتهـا فوقع الطلاق بقوله انت طـالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متيما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان فى هذا الباب لابهامهما والمسائل فيهما كثيرة خصوصا فى من

الوقت قوله (وكذلك اذاما) يعنى لايفترق الحال بين دخول ماعلى اذا و بين عدمه فيماذكرنا من الاحكام * الا ان دخول ماتحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفين * وماهذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التى لاتعمل فيمابعدها عاملة فيه تقول اذاما تأتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسمايضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم مافى اذا صلة كذافى كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به فى الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة اويوم السبت اويوم كذا وكذا الى مايطول ذكره فاتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان فى الشرط اذا كان اللازم فى قولك متى تأتنى اكرمك ان تقول ان تأتنى يوالجمعة اكرمك وان تأتنى يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فجئت بمتى لحصل المقصود والفصل* بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لايكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولايصلح فى مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لايتيقن بخروجه فتبين بماقلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لايختص وقتا دون وقت فلذلك كان مشاركالان فى الابهام لترددما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لايوجد كمافى كلمة ان *.فلزم فى باب المجازاة يعنى فلهذه المشاركة لزم متى فى باب المجازاة اى المجازاة به لازمة يعنى فى غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما فى قيام معنى الوقت وانتفائه * واما فى موضع الاستفهام فانما لايستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلايستقيم اضمار حرف ان فوقع الطلاق عقيب اليمين بلافصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالى عن الايقاع* وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متيما يعنى كماعرفت حكم متى فى الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ماعليه يصيره للجزاء المحض ولايصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان فى هذا الباب اى باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لايتناول عينا* وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا فى باب العموم على مامر فلما كان العموم فى الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسرا او متعذرا او من وما يؤديان هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود نابا مناب ان فقيل من تأتنى اكرمه وما تصنع اصنع* والمسائل فيهما كثيرة مثل قوله من شـاء من عبيدى عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس* ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اى تقول ماتصنع اصنع وفى التنزيل* ماننسخ من آية اوننسهـا نأت بخير منها او مثلهـا * مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها * ولايتعلق به من مسائل الفقه شئ ولم يستعمله الفقهاء فى الفقه كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف قوله (وقد روى عن ابى يوسف) الى آخره * اعلم ان او فيه معنى

(الشرط)

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقا او تقديرا * الاان لو للماضى تقول جئتنى لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثانى لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل فى الزمان الماضى اذا عدم استحال ايجاده فيه بعد كان الثانى ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار فى الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغى ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الاان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان لو ولو اخاتها كلمة ان فى معنى الشرط يستعمل فى الاستقبال كان يقال لو استقبلت امرك بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت * وقال تعالى *ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم *اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون *كما ان ان استعمل بمعنى لو قال تعالى اخبارا *ان كنت قلته فقد علمته *وعليه يخرج ماذكر فى الكتاب انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شمس الائمة فى اصول الفقه وليس فى هذه المسئلة نص عن ابى حنيفه رحمه الله *والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فيهما معنى الترقب اى الانتظار معناه اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب* ثم اللام تدخل فى جواب لو لتأكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى *لو كان فيهما آلهة الاالله لفسدتا * ويجوز حذفها كقوله تعالى* لو نشاء جعلناه اجاجا* ولا تدخل الفاء فى جوابه لان الفاء انما تدخل فى جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لو لا تعمل فى الجزم اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ماعرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق فى الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل فى جواب لو كما ان الواو لا تدخل فى جواب ان * قال صاحب كتاب بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لا تدخل فى جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لانى سألت القاضى الامام اباعاصم العامرى عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق مالم تدخل الدار وما سالته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان فى جواز دخول الفاء فى جوابه * قال ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الاترى ان رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء او لامرأته زنيت بفتح التاء يجب حد القذف فى الصورتين لما ذكرنا وقوله (وكذلك قول الرجل انت طالق لو صحبتك)* لو لا لامتناع الشئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا تخرجه من امتناع الشئ لامتناع غيره * وتسمى لا هذه المغيرة لمعنى الحرف * ولا يقع بعدها الا

وقد روى عن ابى يوسف ومحمد فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان فيهما معنى الترقب فيعمل عمل الشرط وكذلك قول الرجل انت طالق لو لا صحبتك وما اشبه ذلك غير واقع لما فيه من معنى الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفا لازما لطول الكلام بالجواب الذى هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه * ويدخل فى جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق اولا صحبتك اولا حسنك اولولا حبك اياى لايقع لمافيه من معنى الشرط وهو ربط احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو الربط والمنع الان فى الشرط الحقيقى يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفى لولا لاتوقع للجزاء اصلا لانه لايستعمل فى المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الائمة فى اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لايتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الاترى انه لوزال حسنها اومات زيد فى قوله انت طالق لولا حسنك اولولا زيد لاتطلق * وقد روى ابراهيم بن رستم عن محمد رحمهما الله فى قوله انت طالق لولا ابوك اواخوك اولولا حسنك انها لاتطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخى فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لاتطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اى محمد *فى السير الكبير بابا* الى آخره *قال شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير اذا حاصر المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنونى على عشرة من اهل هذا الحصن على ان افتحه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهوا من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه نصا بقوله آمنونى والنون والياء يكنى بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط فى قوله على عشرة وقد شرط امان عشرة منكرة مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواه * ثم الخيار فى تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذى حظ باعتبار انه داخل فى امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذى حظ باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لايصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين فى المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه * ولوقال امنونى وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولعشرة سواه لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشئ على غيره لاعلى نفسه ففى كلامه تنصيص على ان العشرة سواه * فان لم يكن فى الحصن الاذلك العدد اواقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى اعيانهم * وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار فى تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ماجعل نفسه ذاحظ فى امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم للامان فاليه التعيين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن الاان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولوقال امنونى بعشرة من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سوآء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل به قلم الكاتب والصحيح ماذكر فى بعض النسخ العتيقة امنونى فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر فى السير الكبير بابا بناه على معرفة الحروف التى ذكرنا امنونى على عشرة من اهل الحصن قال ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولوقال آمنونى وعشرة فكذلك الا ان الخيار الى امام المسلمين ولوقال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولو قال فى عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام

(العطف)

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنونى فعشرة فاما الباء فيصحب الاعواض فيكون قوله امنونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن امانى وهذا لا معنى له فى هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله امنونى فعشرة ولو قال امنونى ثم عشرة كان هذا والاول سوا والعشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخى وبهذا تبين ايضا ان الصحيح فى الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخى * ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنونى بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنونى استغنى عن ذكره ثانيا والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى * تنبت بالدهن * وكقولهم خرج زيد بسلاحه * ومثل هذا الحذف فى قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على معنى العوض بل هى لمعانى جمة فافهم * ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها فغير فاسد على ما ذكرنا * ولو قال افتح لكم على انى آمن فى عشرة من اهل الحصن او على ان يؤمنونى فى عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف فى للظرف وقد جعل نفسه فى جملة العشرة الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك الا تسعة معه لانه لو تناول عشرة سواه كان هو آمنا فى احد عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه فى جملة العشرة * فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف * قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك فى العدد الا بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كأنه قال اجعلونى احد العشرة الذين تؤمنونهم * فان قيل فاذا لم يمكن حمله على معنى الظرف حقيقة ينبغى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلى فى عبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه * اخبارا فى جذوع النخل * وباعتبار الوجهين يثبت الامان لعشرة سواه * قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك فى ان يكون هو احدهم داخلا فى عددهم فلهذا لا نحملها على المجاز ثم الخيار فى التسعة الى الامام لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواه من العشرة فى التعيين لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على ان يكون هو معينا لهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا الامان لتسعة بغير اعيانهم فاليه بيانهم * ولو قال امنوا لى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة امنون وهو فئ لانه ما استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذا حظ ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لى عشرة على عشرة لا غير ولرأس الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه وذلك يخرج على هذه الاصول

نصا فان عين نفسه فى جملة العشرة صار آمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة سواه فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فيأ كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا لاجلى عشرة واوجبوا الى حق تعيين عشرة تؤمنونهم * وروى ان مثل هذا وقع فى زمان معاوية وكان الذى يسعى فى طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاخذ وقتل * وقيل صاحب القصة ابو موسى الاشعرى وذلك زمن عمر رضى الله عنهما استأمن اليه سابور ملك السوسى لعشرة من اهل بيته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه * هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه الله * وذلك اى ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذى ذكرنا فى بيان الحروف فى هذا الباب قوله (ومن ذلك) اى من باب حروف المعانى كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وهى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال وانه وان لم يكن ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى فى ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هوا صحيح ام سقيم قاعدام قائم الى آخر ماله من الاوصاف * وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ماعرف * قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الاانه يدل على احوال وصفات ليست فى يد العبد كالصحة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه فى الجلوس والحلول فى المكان وهذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه * وذكر فى الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل * واذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواقعة رجعة والمشية اليها فى المجلس بعد ذلك * فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة * او ان شاءت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا * وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية * وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير مانوى واوقعت غير مافوض اليها فلا يعتبر * وعند ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شئ مالم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة * وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول الشيخ والا بطل ولا يقع عندهما مالم يشأ فى المجلس كذا فى المبسوط * فلو شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر * وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته فى كتاب * هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت اوكم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

(مالم تشأ)

ومن ذلك كيف وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله فى قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفى الطلاق انه يقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر وهو الحال مفوضا بشرط نية الزوج وقالا مالا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فتعلق الاصل بتعلقه

مالم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل * يوضحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت مفوضا اليها * وابو حنيفة رحمه الله يقول انما يتأخر الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون مالم يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا الصفة الى مشيتها بقوله كيف شئت الا ان فى غير المدخول بها وفى العتق لا مشية له فى الصفة بعد ايقاع الاصل فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفى المدخول بها لها المشية فى الصفة بعد وقوع الاصل عند ابى حنيفة بان يجعله بائنا او ثلاثا على ما عرف فيصح تفويضه اليها * فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل فى تصرف المرأة بتفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثا فينبغى ان لا يدخل فى تصرف المرأة بقوله كيف شئت * قلنا يحتمل ان يصير ثلاثا بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يتبدل فى نفسه حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة وصار مؤثرا فى الحرمة الغليظة فصار فى معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف * يوضحه ان الاستخبار عن وصف الشئ وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق فى ضمن تفويضه المشية اليها فان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف * بخلاف قوله كم شئت لان الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد فى المعدودات الواحد الا ترى ان من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث شئت او ان شيئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع فى مكان يكون واقعا فى الامكنة كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق فى اى مكان شئت الطلاق * فان قيل كيف قد تضاف الى موجود فيصير استيضاحا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه بالمشية كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف فى قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيته كما انه فى قوله افعل كيف شيئت يدل على ان الفعل تكون منه بمشيته * قلنا انا لا ننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق فى الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل * فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معانى كلام الناس عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط * واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

كيف يصنع اى الى الحال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال اى انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما فى مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقى فيه معنى السؤال لوقع الطلاق فى الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * انه ايقاع لانه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشيه ويبقى الفضل على اصل الطلاق فى الوصف اى البينونة * والقدر اى العدد * وهو الحال اى الفضل هو الحال التى تدل عليها كيف مفوضا الى المرأة * بشرط نية الزوج يعنى فى حق المدخول بها لانه لا يبقى فضل بعد الوقوع فى حق غير المدخول بها ليتعلق بالمشية كما فى الحرية * ولا يقال ينبغى ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات * لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين * وعن ابى بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوى فى مختصره ان لها ان تجعل الطلاق باينا او ثلاثا فى قول ابى حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها فى اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا او شاءت المرأة ثلاثا او واحدة باينة يقع ما اوقعت بالاتفاق * اما على اصل ابى حنيفة فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف * والزوج متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله باينا او ثلاثا عنده فكذا المرأة * واما على قولهما فكذلك تملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية * وقالا مالا يقبل الاشارة اى ما لا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها * فحاله مثل كون الطلاق مثلا باينا او رجعيا * ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا * والاظهر انه ترادف * بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذى هو بمنزلة التبع من وجه تعلقه ايضا قوله (واما كم فاسم) لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد * وفى الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية * فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله معلما بعلامة البزدوى * وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كأنه قال انت

واما كم فاسم للعدد الذى هو الواقع

وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشية والله اعلم

(باب الصريح)
(والكناية)

مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمى اسماء الضمير كناية مثل انا وانت ونحن

طالق اى عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث * ولما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ماذكرنا اشار الشيخ فى شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث فاسم لمكان مبهم) حيث اسم مبنى من ظروف المكان كاين وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الضم تشبيها له بالغايات لانها لم تجئ الا مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من يبنيها على الفتح استثقالا للكثرة مع الياء * ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد واما مايقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطاء وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمر او هو ثابت او نحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لاتطلق قبل المشية ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذا الغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع للحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة فى التجريد والكفاية * قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما فى الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء * فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية * قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل فى باب الشرط وماوراءه ملحق به كذا فى الفوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعد ما ذكر بعضها فى اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو مقصود الباب * وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعى * تعين الكلام اى بنفسه * وقيامه اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح فى اثبات الحكم عن العزيمة * فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال ياحر او ياطالق او انت حر او انت طالق اوحررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى اولم ينو لان عينه اقيم مقام معناه فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى فى قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء * وفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية او مايقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم مالم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التى لم يتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعانى غير مستتر لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

متعارفا اى من نظائر الكناية المجاز الذى لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله فى غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية * فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه فى دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا * ولذلك اى ولاستتار المراد سمى اسماء الضمير كناية وقد بيناه فى اول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعنى انهم سموا الالفاظ التى لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هى مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعانى غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بدلها من محل تحله وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهى مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك فى المحل الذى يظهر اثرها فيه لانا لا ندرى اى محل اراده * فلذلك اى لهذا الابهام الذى ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية * فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذى ذكرنا احتيج فيها الى النية لتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها * فاذا وجدت النية اى نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعى رحمه الله * فان قيل لا نسلم انما سميت كنايات مجازا بل هى كنايات على الحقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ فى اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا فى حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه فى قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل فى قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد فى قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل * وقوله هذه الكلمات معلومة المعانى لا يجديه نفعا لانها مع كونها معلومة المعانى مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد * قلنا قد ذكرنا فى اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك فى قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريده الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا هو الاصل فى الكنايات وفى هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شئ آخر فانك فى قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شئ آخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شئ آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ما هو الاصل فيها وهو الانتقال الى شئ آخر لا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ماهو

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي
طول القامة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر
المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج به عن
حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين
لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ما عرف * وقوله وانقطعت بها الرجعة
تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت
رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبدالله
بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعي * ولقب المسئلة الكنايات
بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة
مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز
كما بينا * والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو
الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة
الغليظة او لوجوب العوض * وعندنا الطلاق نوعان رجعي وباين فكما يملك الزوج ايقاع
الرجعي يملك ايقاع الباين * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنيات عن الطلاق حقيقة عنده
لانه لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع الباين وعندنا لما كان في ولايته ذلك
جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها * حجة الشافعي
قوله تعالى * الطلاق مرتان * الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر
الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فمن قال ان الطلاق القاطع
للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في
الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمعنى العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك
بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها
موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد
لا يملك تغيير حكم الشرع * ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله باين فلا يجوز ان يلغو
صريحه لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله باين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار
مجازا في غيره سقط حقيقية في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلقي
نفسك فقالت ابنت نفسي او انا باين فانها تطلق تطليقة رجعية بلا خلاف لانها لم تملك الا طلاقا
وباين انما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة
على حقيقتها او ما شرعها له * والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة
ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه
فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق باين لا يثبت البينونة لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة *
وحجتنا ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * وبيانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها بواين وانقطعت بها الرجعة

الا فی قول الرجل اعتدی لان حقیقتها الحساب ولااثر لذلک فی النکاح والاعتداد یحتمل ان یراد به مایعد من غیر الاقراء فاذا نوی الاقراء فزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء

بالنكاح مملوك للزوج وماصار مملوكا الالحاجة الى التفصى عن عهدة الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتاله من ولاية الازالة وكذلك يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له فكان ايقاع البينونة تصرفا منه فى ملك نفسه فيجب اعماله ماامكن * وكان ينبغى على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الاان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وماثبت بخلاف القياس لايلحق به ماليس فى معناه والباين ليس فى معناه لانه لايجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الاول ولاانقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لايتصور قيام النكاح لايقال حرام حلال مباذلة عن زوجها منكوحة فاذالم يكن فى معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت يحتمل البيع بخيار والبيع البات فاذا قال بعا باتا يزول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لاتوجب الملك لضعفها فى نفسها حتى يتأيد بما يقويها وهو القبض وبشرطه لايتقوى وههنا قوله انت طالق لايزيل الملك بنفسه لالضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح * وما استدل به الخصم راجع الى ان لادليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلادليل ساقط وقد اقمنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلادليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنايات مجازا اومن قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ماهو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعى فى سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به فى غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة * ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لاباينة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب عدد مالك ولااثر للحساب فى قطع النكاح وازالة الملك فلايمكن ان يجعل عاملا بنفسه * الاان قوله اعتدى محتمل فى نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمى عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء * وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لابد من تقديم مايوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

(ضرورة)

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا تقع اكثر من واحدة وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه * وفى قوله محضا اشارة الى ان فى اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا * فان قيل كيف صحت استعارة المسبب للسبب وقد تقدم فى باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز * قلنا قد بينا فى ذلك الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ما ذكره الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل فى النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية من الآخر كما فى قوله تعالى اخبارا * انى ارانى اعصر خمرا * وكما فى العلة مع المعلول * ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق * لانا نقول لما صارت هى فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة * اونقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وهو فى الحقيقة علة * وفى كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذا الحكم يذكر فى مقابلة العلة والمسبب فى مقابلة السبب * ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه فى غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول * وقبل الطلاق وان كان سببا فى حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه فى حق ما يبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا محالة * وفيه ضعف لان كلامنا فى غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفى الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين * وذكر فى بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدى مستعارا الاطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقى نفسك * لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف فى الصيغة لان اعتدى امر والاول والثانى ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولابد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا

التوافق فى الصيغة الاترى ان قوله وهبت ابنتى منك وقوله زوجت ابنتى منك متوافقان صيغة * وكذا الرابع لانه لوقال لها طلق لايقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجيب بانا نجعله مستعارا وعبارة عن قوله كونى طالقا وقد صرح فى الخلاصة بانه لوقال لها توطلاق باش اوطلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لانى طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز * يؤيده ماذكره شمس الائمة فى المبسوط والامام البزغرى فى طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار فى كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته فى الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اى وكقوله اعتدى قوله استبرئى رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بماهو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا * وقد جاءت السنة يعنى ماذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين * اعتدى * ثم راجعها وذلك حين دخل النبى عليه السلام عليها وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبى عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبى صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله عنهما وقالت انى اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبى صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعنى وكقوله اعتدى قوله انت واحدة فى انه يقع به طلاق رجعى عند النية وقال الشافعى رحمه الله لايقع بهذا اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لايحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا * الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اى واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لى معك غيرك او واحدة نساء البلد فى الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اى عطاء جزيلا فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا فى الاسرار والمبسوط * ورأيت فى التهذيب لمحيى السنة من اصحاب الشافعى ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين اوثلاثا فيه وجهان * احدهما لايقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثانى وهو الاصح يقع مانوى ومعنى واحدة اى تتوحدين منى بهذا العدد فكان ماذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نعتا الا للطلقة وان اسكن الهاء فحينئذ يحتاج الى النية *

وكذلك قوله استبرئى رحمك وقد جاءت السنة ان النبى عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه والاصل

(والمختار)

والاصل فى الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذا اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك فى كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف فى كتاب الحدود والله اعلم

والمختار ان حكم الكل واحد فى الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة يعنى اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذى ذكرنا فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك فى البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل فى الكلام هو الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام فى هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعنى لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره فى هذا المعنى الا عند الضرورة وهى عدم الصريح * ولهذا اى ولان فى الكناية قصورا عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان * وكذا فى الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها * وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا * لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت * ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اى كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت فى انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه فى نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفى لايجاب الحد * بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح فى النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر * ولانا كثرما فى الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامى لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضرورى * بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل الغائبة كقولك انت فى المخاطبة كذا فى الاسرار * والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذى يصلى ويزكى ولا يؤذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفى الايمان عن المؤذى كذا فى المفتاح * وفى الكشاف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيأ يدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فعمر رضى الله عنه كان لا يوجب الحد فى مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ فى حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لا لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان بمنزلة الصريح لما عرف) قال شمس الائمة فى قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ماهو موجب العام عندنا * وانما لم يعتق العبد في قوله انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

قوله (اما الاول) اى الوجه الاول فيما سيق الكلام له واريد به * الضمير في له واريد راجع الى ما وفي به راجع الى الكلام * وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعني والاشارة اى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان * الا ان الضمير عائد الى ما اى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له * وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما تضمن فيه من المعنى غير مقصود وهما اى العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا او غير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية * قال القاضي الامام في التقويم ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل وتبيين ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انهما سواء في ايجاب الحكم اى يثبت الحكم بهما قطعا * الا ان الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى * ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم * سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم * عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة * هكذا ذكر في بعض الشروح * ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله احياء ليس الحيوة التي تمنع جواز الصلوة وهي الحاسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة الجنازة اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للايتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا * والنظير الملائم قوله عليه السلام في النساء * انهن ناقصات عقل ودين * فقيل ما نقصان دينهن قال * تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها * اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

﴿ باب وجوه ﴾ ﴿ الوقوف على ﴾ ﴿ احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض من ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد

اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي * وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام * وفي بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام * انما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين * فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى * وهل ظلمتكم من حقكم شيئا * قالوا لا قال فانه فضلي اعطيته من شئت * سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر * وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام * انه صلى الظهر في اليوم الثاني حين دار ظل كل شيء مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين * وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة علماء على الاشارة * وجواب ابي حنيفة مذكور في موضعه قوله (فمن ذلك) اي من الثابت بالاشارة * او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فدل انه صار احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر في الامور التي يميز لها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام * ان للاب ولاية التملك اي له حق ان تملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك في الحال حتى جاز للابن التصرف في ماله بغير رضاه وحل له وطي جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان تملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطي جاريته فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه * كالمالك بمملوكه اي كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة * منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها على حرام * ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطي بناء على حق التملك * ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا * ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان * وفيه اي وفي قوله تعالى * وعلى المولود له * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد * لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب ولاية التمليك في مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعليه تبنى مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك في حكمها وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه * وقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله فى الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى فى هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد * قال شمس الائمة وفى قوله تعالى * وعلى الوارث مثل ذلك * دليل منه على كذا * اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابى ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى * وعلى الوارث مثل ذلك * ولكن قد ثبت فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك * والشافعى يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة فى ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك فى استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة * وحمل قوله وعلى الوارث على نفى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما * ولكنا نستدل بقول عمر وزيد رضى الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة * ثم نفى المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان نفى المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له * وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد * والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها ويحرم قطعها لما ورد فى ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطيعة الرحم ولهذا اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت الحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناول لهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة فى كل مسيق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كما فى السارق والزانى فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة * قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة * وفيه اى وفى قوله * وعلى الوارث * فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله (وفى قوله تعالى رزقهن وكسوتهن * اشارة الى) كذا قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر فى حق المطلقات فقال * فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن * والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه فى حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهى نفقة ذوى الارحام خلافا للشافعى رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناول لهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزانى والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة تجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفى قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضى الله عنه

(على)

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لانفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون في الاية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله* ووجهه ان الاية سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لايحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهند* خذى من مال ابى سفيان مايكفيك وولدك بالمعروف* ومايكون معلوم القدر والصفة لايقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لاتفضى الى المنازعة لانهم لايمنعون الظئر فى العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لايمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم فى حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة* وذكر فى شرح التأويلات انه لابد من اعلام جنس الثياب وفى الطعام يجوز كيف ماكان لان الظئر لاتكتسى كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالاشارة اوومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى* وكلوا واشربوا* الاية* الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط* ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض* والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض فى الافق* ونسخ ماكان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان فى ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة اورقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغدوكان ذلك صوما فنسخ بهذه الاية* وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر قال الشافعى رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا فى نهار رمضان لايجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولادلالة لانهمادونه فبقى وجوب الكفارة مختصا بالجماع فقال الشيخ فى هذه الاية اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلا ثم امر بالكف عنهما جملة بقوله* ثم اتموا الصيام الى الليل* اى الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة نقايض هذا الكف كذا فى الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولااختصاص بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل فى الحظر والجناية على الصوم* ولايلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى* اقيموا الصلاة* ثم تفاوتت اركانها فى القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود* لانا نقول ثبت ذلك بقوله عليه السلام* اقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء* وقوله عليه السلام لثوبان حين سأله عن عمل يدخله الله به الجنة* عليك بكثرة السجود* ولمن سأل مرافقته فى الجنة اعنى على

ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سياق الكلام لاباحة هذه الامور فى الليل ونسخ ماكان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام اى الكف عن هذه الجملة فكان بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولامزية وفيه اشارة الى ان النية فى النهار منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام بعد اباحة الجمل الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخى فتصير العزيمة بعد الفجر لامحالة لان الليل لا ينقضى الابجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفى اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لاتنافى الصوم فيمن اصبح جنبا

نفسك بكثرة السجود و بان مبنى العبادة على التواضع و التذلل و السجود هو النهاية فى ذلك و غير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مزية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب و هو الوجوب متساوية ايضا * على انا لا نسلم ان اركانها تثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى * و قوموا لله قانتين * يا ايها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا * و اركعوا مع الراكعين * و نحوها * وفيه اى و فى هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هى التى ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله * ثم اتموا الصيام الى الليل * و حرف ثم للتراخى فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغى ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة و الليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها بالسنة و هى قوله عليه السلام * لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل * و هو خبر الواحد و خبر الواحد و ان كان يوجب العمل و لكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب و السنة جميعا * فان قيل كيف يستقيم هذا و النية من الليل افضل بالاتفاق * قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء و التأهب له لا لاكمال الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلاة نفسها به و كذا المبادرة الى سائر الصلوة اولى و للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف * قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالاية على الوجه الذى ذكرنا و لكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار و هو اسم للركن لا للشرط و ما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة فى الآية على ما قلتم على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلا و ان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغى ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود فى اول اجزاء اليوم ليكون صوما و ان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجودها للحال مقارنة له و الآخر وجودها فى الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة فى اول اجزاء النهار فاذن كانت الاية دليلا لنا هكذا ذكر فى طريقته * و فى كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة و الاوجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابى هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له * قاله محمد و رب الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عايشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه و ذلك فى رمضان * و مأول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة و هى ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له

قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما فى بما عقدتم اى فكفارة نكث ما عقدتم * و الكفارة الفعلة التى من شانها ان تكفر الخطيئة * ثم انها تتأدى بطعام الاباحة غداء و عشاء من غير تمليك عندنا و هو مذهب على رضى الله عنه فانه قال فى تفسير الاية لكل مسكين غداؤه و عشاؤه * و اليه ذهب محمد بن كعب و القاسم و سالم و الشعبى و ابراهيم و قتادة و مالك و الثورى

و من ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية سياقها لايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل فى جهة الاطعام الاباحة و التمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم و هو الاكل فالاطعام جعله اكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها و حقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا

(والاوزعى)

والاوزاعی* وقال الشافعی رحمة الله علیه لا یتأدی الا بالتملیک وهو مذهب سعید بن جبیر * فالشافعی یقول الاطعام یذکر للتملیک عرفا فان من قال لاخر اطعمتک هذا الطعام کان بمنزلة قوله وهبته لک حتی اذا سلمه الیه صار ملکاله وانما یکون اباحة اذا قال اطعمتک هذا الارض لان عینها لاتطعم فینصرف الی منافعها التی تطعم معنی بالزراعة مجازا * ولان المقصود سدخلة المسکین واغناؤه وذلک یحصل بالتملیک دون التمکین فلا یتأدی الواجب به کما فی الزکوة وصدقة الفطر الا تری ان فی کسوة التی هی احد انواع التکفیر لا تتأدی بالتمکین والاباحة حتی لواعار المساکین ثیابا بنیة الکفارة فلبسوا لا یجوز فکذا الطعام* وعلماؤنا رحمهم الله تمسکوا بهذه الایة وقالوا انها تشیر الی ان الاصل فی الاطعام الاباحة لان حقیقته للتمکین لا للتملیک فان الاطعام فعل متعدای الی مفعولین* مطاوعه ای لازمه طعم یطعم لانه متعد الی مفعول واحد فکان بمنزلة اللازم بالنسبة الیه وقد بیناهذا فی باب موجب الامر والطعم الاکل فبادخال الهمزة فیه یصیر متعدیا الی مفعول اخر ولکنه لا یصیر شیأ اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فکان معنی الاطعام جعل الغیر طاعما ای آکلا فمرفنا ان صحة التکفیر یتعلق بفعل یصیر هو به مطعما ویصیر الغیر به طاعما وذلک یحصل بالاباحة والتسلیط علی الطعام ولکن بشرط ان یطعم المسکین لیتم فعله اطعاما ویحصل به اتلاف الطعام عینه ویتم زواله عن ملکه* وان التملیک امر زائد علی الکتاب فلا یصار الیه من غیر حاجة وضرورة* الاتری ان من قدم الطعام الی غیره واستوفی الغیر منه صح ان یقال اطعمه ولا یشترط الزیادة* والدلیل علیه انه تعالی قال* من اوسط ما تطعمون اهلیکم* والمتعارف من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التملیک *وانه حل ذکره اضاف الاطعام الی المساکین والمسکنة هی الحاجة وحاجة المسکین الی الطعام فی اکله دون تملکه فکان اضافة الاطعام الی المساکین دلیلا علی ان المراد هو الفعل الذی یصیر المسکین به طاعما دون التملیک وکذا التملیک اقرب الی دفع الجوع وسد المسکنة من تملیک حنطة لا یصل الیها الا بعد طول المدة وتحمل المؤنة* وکان ینبغی ان لا یجوز التملیک کما ذهب حمدان بن سهل وداود بن علی الاصبهانی لما ذکرنا ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاکل دون الملک وفی التملیک لا یوجد حقیقة الاطعام لجواز ان لا یطعمه المسکین وانما یوجد ذلک فی التمکین لانه لا یتم الا بان یطعم المسکین والکلام محمول علی حقیقته* الا انا جوزنا التملیک لما قلنا ان المقصود سدخلة المسکین والاطعام قضاء حاجة واحدة وهی حاجة الاکل وله حوائج کثیرة والملک سبب لقضاء الحوائج وهی امر باطن فاقیم الملک مقام قضاء الحوائج فکان التملیک بمنزلة قضاء الحوائج کلها تقدیرا * الاتری ان التملیک الی الفقیر فی باب الزکوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف فی مسئلة دفع القیم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملیک فکان الجواز فیه ثابتا بالطریق الاولی * ولقائل ان یقول التملیک سبب لقضاء الحوائج جملة ام علی سبیل البدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان تملیک منوین من البر سبب لقضاء جمیع الحوائج * وان اردت الثانی فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه علی تقدیر ان یصرفه الی حاجة لا یمکن صرفه الی غیرها فکیف یکون شاملا لدفع حاجة الاکل * وذکر فی شرح التأویلات ان التملیک انما جاز لانه طریق یتوسل به الی التطعم والاکل

فمن جعل التملیک اصلا کان تارکا حقیقة الکلام ومعنی الحاق التملیک به خلافا لبعض الناس ان الاباحة جزء من التملیک فی التقدیر والتملیک کله لان حوائج المساکین کثیرة یصلح الطعام لقضاء کل نوع منها الا ان الملک سبب لقضائها فاقیم الملک مقامها فصار التملیک بمنزلة قضائها کلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الاکل فصار النص واقعا علی الذی هو جزء من هذه الجملة

فاستقام تعديته الى الكل الذى هو مشتمل على هذا المنصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه فى المعنى وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل فى الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين فى الثانى كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة فصار النص هناوا قعا على التمليك الذى هو قضاء لكل الحوائج فى المعنى فلم يستقم التعدية الى ماهو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة فى الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة فى الطعام لازمة لامر د لفعل الاكل فيهما فهما فى طرفى نقيض مع التفاوت الذى بينا وكان قول الشافعى رحمه الله فى قياس الطعام بالكسوة فى الفرع والاصل معا غلطا

وتمكين لذلك فاقيم مقامه بطريق التيسير * والضمير فى مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه* فاستقام تعديته اى تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذى يدل على الاباحة* وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغى ان تنحى الحقيقة* قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم لانه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لا يمنع التأفيف قوله (الكسوة كذا*)ذكر فى المغرب الكسوة اللباس* وفى الصحاح الكسوة واحدة الكسى * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لايكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهى اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما فى الزكوة فان الشاة لاتكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء * ثم الفعل قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لاتصير كفارة بالاتلاف لانها لاتبقى بعده كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهى ثياب يكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعارهم الثوب فانها تمليك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فاتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا فى الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانا متى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لايسمى مطعما الابان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فمتى كان الطعام قائما لايكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره فى المفعول الاول يجعله طاعما كما بينا وفى المفعول الثانى اذا كان يطعم عينه يجعله مملوكا للطاعم لانه تصرف فى العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختيارى منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتمليك الذى هو سبب الطعم ومفض اليه ولم تجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف فى العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طرقه الاباحة فلابد من زيادة تأثير له فى الثانى وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان دالا على التمليك فاما اذا حذف المفعول الثانى منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ماعرف فى مسئلة فلان يعطى ويمنع فى علم المعانى فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لاغير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة ففى النصوص حذف المفعول الثانى لان فيها ذكر المساكين لاذكر مايدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التمليك فيجعل اباحة فامافى قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هبة* فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

(الكشاف)

الكشاف والنظيرى * وفى تاج المصادر الكسوة پوشانيدن * وذكر فى التيسير فى قوله تعالى * او كسوتهم * ان معناه الالباس وهى مصدر * واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا فى الطعام لايتأدى بالاباحة * قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لايجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لايحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على مابينا * وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزأ من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعدمالبسه المسكين يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التمليك اليها فانها لو كانت كاملة فى دفع الحاجة لايجوز التعدية لكونها جزأ من الكل فكيف اذا كانت قاصرة * بخلاف الاباحة فى الطعام لانها لاتتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولايمكن رده بوجه * فهما فى طرفى نقيض اى الاعارة فى الثوب والاباحة فى الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة فى الطعام كل المنصوص والاعارة فى الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز فى احدهما عدمه فى الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود فى الاباحة وقصوره فى الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه فى الكسوة العين وفى الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة فى الاطعام ولا يمكن عكسه فى الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لايؤدى معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك فى الكسوة اى كل واحد منهما مخالف للاخر لاموافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على مابينا * فى الفرع والاصل معا غلطا * اما فى الفرع فلانه قاس فى المحل المنصوص عليه على خلاف مااقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لايكون الفرع منصوصا عليه واما فى الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ماليس بمنصوص فى الاصل وهو التمليك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا * ثم المعتبر فى الاباحة اكلتان مشبعتان ممايكون معتادا فى كل موضع الغداء والعشاء او الغداآن او العشاآن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال * من اوسط ماتطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ماذكرنا الاترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * قوله (وفيه) اى وفي هذا النص * اشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن في هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب * صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمته خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها من الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة * ثبت هذه الاشارة بالفعل اى بايجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطاعم الغنى اى اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات * وثبت ايضا اى وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اى باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة * فدل ذلك اى دل ماذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين على كذا * وذكر في شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين في يوم ربما عجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود * يوضح ماذكرنا ان اربعة امناء من شعير لما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤديها الى الفقير ثم يسترد منه بشراء او هبة ثم يؤديها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تأثيرا في تبدل العين * فان قيل هذا اى عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اثواب الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها فسقط

ثبتت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغنى لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اثواب في عشرة ايام وقد جوز تم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ماقلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صارها لكا في التقدير فكان يجب ان يصح

الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا فى الطعام سببا ظاهراً لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمناه مقامه وفى الكسوة لا تجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما تجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامه لانه اقيم فى نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه فى الكسوة ايضا وان لم يوجد فى الكسوة ما يوجد فى الطعام * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما تيسر العبادة عنه وذلك بالايام لان ما دونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * للعشرة اى للاثواب العشرة * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفى بعض النسخ انها اى الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق فى يوم واحد فى عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة فى المبسوط ولم يذكر اى محمد ما لو فرق الفعل اى الاطعام فى يوم واحد ولا اشكال فى طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفى فى اليوم الواحد طعام عشرة فاما فى التمليك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك فى يوم واحد كما يجوز فى الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا فى كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا فى عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة فى كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه والطعام الطاعم لا يتحقق * وبعد ما استوفى وظيفته فى هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى فى هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سنذكر * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخره * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد فى ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين فى ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال او آكل واحد فى حق صاحبه فى حكم العدم لانه فقير فى حقه فلم يوجد فى حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعل غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه فى حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فما ثبت بمعنى النص لغة * قال الشيخ فى نسخة اخرى ولا نعنى به المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعنى به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء فى يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها فى عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لا يصح الا فى عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة انه يجوز لان اداء كل واحد فى غيره فى حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة

ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص مايعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلانعيده * وانما نعني بهذا اي بمعنى النظم ماظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لاللبيان اي تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لامن اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * واللغة متعلقة بالمقصود لابظاهره اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لايضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف * ومعنى مقصود وهو الايذاء فاظهار التبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لابصورة التأفيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء في التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله * الا انه اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك * ومثال تعارض الدلالة والاشارة ماقال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة * الاية لان تجب بالعمد ولاعذر فيه كان اولى ويعارضها قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على مامر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الاترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال * فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة * حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان

وانما نعني بهذا ماظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام والتأفيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص

(عبارة)

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم فى دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى فى شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا المسائل هو الفطر الذى هو جناية وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية من ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه فى الاكل لانه فوقه فى الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة اليها اكثر فكان اقوى فى الجناية على نحو ما قلنا فى الشتم مع التأفيف فمن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمه عبارة

ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميناه دلالة لا قياسا

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص * وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يجز بالقياس) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة * ولان الدلائل التى قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما عرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى * بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع * ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذى فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذى تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به * وانما نعنى بالشبهة المانعة احتمال المعنى الذى يتعلق به الحدود والكفارات فى نفسه لا الشبهة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله (مثاله) اى مثال الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعى علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة فى الكفارات ثم اثبتم الكفارة فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما اثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابى ما روى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج اليها منى ومن عيالى فقال عليه السلام * كلها انت وعيالك * * وزيد فى بعض الروايات يجزيك ولا يجزى احدا بعدك * بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينا لم تكن جناية لانها وقعت على محل مملوك له فانه قد نص على مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا عن افصح العرب والعجم لا بيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية * ثم معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه * وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب اخش لورودها على معنى هو المقصود الاصلي في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ماهو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه وقد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالالة المعينة وهي الوقاع لاخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهرا

(وخفيا)

وخفيا فاما المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان و الا كان قياسا لا دلالة * فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الا باثبات التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب فى غير المنصوص مثله فى المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقاع مزية فى معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادمى اشد احتراما من المال ولمنافع البضع حرمة الادمى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لدا الاحصان والالم الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به * وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن فى الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما فى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف للبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لا نقيضا فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده كما لو احرم مجامعا لاهله فصار فى التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له فى الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التى لم تصادف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الا فساد صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله فى اللواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة * اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة التى شرعت الكفارة لها هى حرمة افساد الصوم لا حرمة

ومن ذلك ان النص فى عذر الناسي ورد فى الاكل والشرب ويثبت حكمه فى الوطئ دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى فى نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب فى الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان فى الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية فى اسباب الدعوة وفيه قصور فى حاله لانه لا يغلب البشر واما المواقعة فقاصرة فى اسباب الدعوة ولكنها كاملة فى حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبى عليه السلم

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينمحى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفى الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان فى معنى الجناية * وعن الثانى بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل فى النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما فى تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا فى الافساد فيستويان فى المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين فى باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها تلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الا افساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله فى مسئلة اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد فى كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح فى البدن وشهوة الفرج لا تتجدد فى مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالاخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذى لا يقع الجماع الا به من الشخصين فى وقت مع وجود الحرمة شرعا اقل ما يتفق * وعن الخامس بانا لا نسلم ان تناهى الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لحكمة الجوع بقى ان خوف التلف شرطه تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين وغيرها قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد فى كذا يعنى ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اكلت وشربت فى نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسى ينسى * معلوم بصورته وهى الغفلة

(عن)

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه * ومعناه وهو انه اي الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر شمس الائمة لفظ الصورة * فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اي عذر النسيان * فاضيف اي الفعل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا * هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا * في نظيره اي نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة الاكل في منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل * فان قيل هما متفاوتان اي المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اي الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد في شهوته فيبتلي الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى المواقعة لان النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام * يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه * وصار اي الجماع ناسيا في الصوم * كالنسيان في الصلوة اي مثل الاكل ناسيا في الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رحمه الله فجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا في الجماع * والجواب ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفي عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورودا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطي عمرا ايضا درهما وقوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجناية بالجرح ومايشبهه

الوجوب * فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل مافعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون مايجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة المثقل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح ومايشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر ومايشبهه من الشتم والضرب * ثم مايشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطريقين له في مسئلة المثقل وعندهما استعمال مالا يطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة * وكذا قوله تعالى *الحر بالحر والعبد بالعبد *الاية وقوله عز ذكره* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس *الاية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه * فكان اي الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالا تطيق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص مايعرفه كل احد من اهل اللسان على ماتقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة * قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام *لا قود الا بالسيف *ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المتهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذي لا تطيق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه مالا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى قالا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطيق حله ولا تبقى

القصاص عند ابی حنیفة وهو قول زفر * وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رحمهم الله یجب
القصاص وهذا اذا لم یجرح فان جرح الحجر او الخشب فان القصاص یجب بالاتفاق * وفی الحدید
یجب القود جرح او لم یجرح فی ظاهر الروایة * وروی الطحاوی عن ابی حنیفة رحمهما الله اذا
قتله جرحا یجب القود بای آلة کانت وان لم یجرح لایجب القود بای آلة کانت * قالوا انا نعلم ان
القصاص وجب عقوبة یعنی بعدما ارتکب الجنایة وزجرا عن انتهاک حرمة النفس وصیانة
حیوتها یعنی قبل ارتکاب الجنایة فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل علی ما قال الله تعالی * ولکم
فی القصاص حیوة * وانتهاک الحرمة تناولها بما لایحل کذا فی الصحاح * وانتهاک حرمتها انما یحصل
بما لاتطیق النفس احتماله ولاتبقی معه لانها اذا تلفت بذلک فقد انتهکت حرمتها * فاما الجرح علی
البدن فلاعبرة به یعنی فی تعلق العقوبة به * انما البدن ای الجرح علی البدن وسیلة الی الجنایة علی
النفس وانتهاک حرمتها باعتبار السرایة الاتری انه لو لم یسر الی النفس لایجب القصاص فیما یکون
بغیر وسیلة کان اکمل ای فما یکون جنایة علی النفس بغیر وسیلة وهو القتل بحجر الرحی والاسطوانة
العظیمة مثلا کان اکمل فی الجنایة من الجرح لان ما لایلبث ولایطیق النفس احتماله مزهق للروح
بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسیلة یتوصل بها الی ازهاق الروح
وما یکون عاملا بنفسه ابلغ مما یکون عاملا بواسطة السرایة * ولما کان هذا اتم فی المعنی المعتبر وهو
عدم احتمال البنیة یثبت الحکم فیه بالدلالة کما فی الضرب مع التأفیف وکما یثبت فی القتل بالرمح
والسکین والنشابة بالدلالة * یوضح ما ذکرنا ان هناک قد یجب القصاص بفعل لایکون قتلا
لامحالة کقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات المیزان علی ما ذکر فی کتاب الدیات فلما
وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد یحصل به القتل وقد لایحصل فلان یجب بالقاء حجر الرحی اولی
لانه لایرجی معه الحیوة اصلا * والدلیل علیه ان قطاع الطریق لو قتلوا بالحدید وبالحجر یجب
علیهم القتل ولاشک ان وجوب القتل علی قاطع الطریق یتعلق بالقتل کالقصاص ثم لم یقع الفرق
فیه بین الحدید وغیره وبین الجرح والدق فکذلک ههنا کذا فی طریقة الامام البرغری * والجواب
لابی حنیفة رحمه الله عن هذا المعنی الذی ذکراه انا قد سلمنا ان معنی الجنایة هو ما لایطیق
النفس احتماله * لکن الاصل فی کل فعل الکمال یعنی اذا صار الحکم مرتبا علی شیٔ
فالاعتبار فیه للکامل منه لان للناقص شبهة العدم ثم ان کان ذلک الحکم من جنس
ما یثبت مع الشبهات یلحق الناقص بالکامل ویثبت الحکم فیه کما یثبت فی الکامل وان لم یکن
کذلک لایلحق الناقص بالکامل لما ذکرنا ان له شبهة العدم فلایثبت به ما لایثبت مع الشبهة
* فالاصل فی الزنا وقوعه فی محل محترم خال عن الملک وعن شبهة الملک لانه هو الکامل
فی الجنایة علی ذلک المحل ثم تعدی احد حکمیه وهو الحرمة الی ما هو ناقص فی معنی الجنایة
وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم یتعد الحکم الاخر وهو وجوب الحد
لانه لایثبت مع الشبهة * وکذا الاصل فی ثبوت حرمة المصاهرة معنی الجزئیة والبعضیة

معه فاما الجرح علی
البدن فلاعبرة به انما
البدن وسیلة فما یقوم
بغیر الوسیلة کان
اکمل والجواب لابی
حنیفة عن هذا ان
معنی الجنایة هو ما لا
تطیق النفس احتماله
لکن الاصل فی کل
فعل الکمال والنقصان
بالعوارض فلایجب
الناقص اصلا بل
الکامل یجعل اصلا
ثم تعدی حکمه الی
الناقص ان کان من
جنس ما یثبت بالشبهات
فاما ان یجعل الناقص
اصلا خصوصا فیما
یدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل فی الباب ثم تعدی الی الناقص وهو التقبیل والمس لما ذکرنا * وکذا وجوب الکفارة والدیة فی القتل ثبت فی الکامل منه وهو ماینقض البنیة ظاهرا وباطنا بدلیل سبب نزول الآیة وهی قوله*تعالی* ومن قتل مؤمنا خطأ*علی ماعرف فی التفسیر فیجعل هذاهو الاصل فیه ثم تعدی الی الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الکفارة والدیة مما یثبت مع الشبهات * وهنا الکامل مماقلنا ای من معنی الجنایة * ماینقض البنیة ظاهرا بتخریب الجثة * وباطنا باراقة الدم وافساد طبایعه الاربع * هذاهو الکامل فی النقض لان حیوة الآدمی باعتدال البنیة ظاهرا وباطنا وکان التفویت الکامل بافساد البنیة ظاهرا وباطنا فیجعل هذا الکامل اصلا فی قوله علیه السلام*لاقود الا بالسیف*لان القود ممایندرئ بالشبهات ویعتبر فیه المماثلة فی الاستیفاء بالنص فلابد من اعتبار صفة الکمال فیه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنیة ایاه مع سلامة البنیة ظاهرا وجعله اصلا فغیر مستقیم فیما یندرئ بالشبهات لانه ناقص لکونه قتلا من وجه دون وجه * ودلیل النقصان حکم الذکوة فانه یختص بما ینقض البنیة ظاهرا وباطنا ولایعتبر فیه مجرد عدم احتمال البنیة حتی لو قتل الصید بالمثقل لایحل ولو جرحه یحل وان کان فی غیر المذبح * وقولهما البدن وسیلة وهم وغلط لانا لانعنی بهذا ای بفعل القتل او باشتراط الجرح الجنایة علی الجسم ای علی البدن لیندفع بقولکم الجرح وسیلة وتبع والمقصود هو الجنایة علی النفس فلا یلتفت الی الوسیلة بعد حصول المقصود بغیرها * بل نعنی الجنایة علی النفس التی هی معنی الانسان وهی دمه وطبائعه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلک ای بالجنایة علی النفس بالنص وهو قوله تعالی*وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس * اما الجسم ففرع یعنی بالنسبة الی المعنی لانه هو المقصود ولانرید ان البدن غیر داخل فی معنی الانسان کما هو مذهب البعض * واما الروح فلایقبل الجنایة یعنی من العباد لکن الجنایة علی المعنی وهو الطبایع الاربع لایتکامل الا بجرح یخرب البنیة ویریق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا او المجموع یبطل ببطلان بعضه فیکون مبطلا معنی الانسان بالاراقة قصدا فیتکامل الجنایة * ولهذا کان الغرز بالابرة فی المقتل موجبا للقصاص لانه مسیل للدم مؤثر فی الظاهر والباطن الا انه لایکون موجبا الحل فی الذکوة لان المعتبر هناک تسییل جمیع الدم لیتمیز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التیسر * فصار هذا ای اعتبار الکمال فی معنی الجنایة * اولی مماقالاه * خصوصا فی العقوبات لانها تندرئ بالشبهات * ولایلزم علینا ماذکروا من مسئلة قطاع الطریق لان القتل فی ذلک الباب ماوجب قصاصا وانما وجب جزاء علی قطع الطریق وذلک یحصل بای قتل کان ولهذا لوقتلوا بالسوط یجب ایضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء علی فعل کامل بصفة العمدیة وفی العمدیة خلل وقصور*قال القاضی الامام جعل ابو حنیفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الکامل فیماقلنا ماینقض البنیة ظاهراً وباطنا هو الکامل فی النقض علی مقابلة کمال الوجود وقولهما ان البدن وسیلة وهم وغلط لانا نعنی بهذا الجنایة علی الجسم لکنا نعنی به الجنایة علی النفس التی هی معنی الانسان خلقة فالقصاص مقابل بذلک اما الجسم ففرع واما الروح فلایقبل الجنایة ومعنی الانسان خلقة بدمه وطبایعه فلا یتکامل الجنایة علیه الا بجرح یریق دما ویقع علی معناه قصدا فصار هذا اولی خصوصا فی العقوبات

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ وما قاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمد القتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما * والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعني اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة واتيان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كان محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جهور العلماء * وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللامام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاورث شبهة في الفعل * تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة * ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا * وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة * لانه اى لان فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه * وفي سفح الماء فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا او زيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذر والقاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا له من القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لمانع من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث * الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتني على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهما سواء في استجلاب المني الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة * الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لغة اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابي حنيفة رحمه الله * عن هذا اى عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما العدم من يقوم بمصالحه

المحلين فى المعنى الموجب للحكم وهى معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه فى المعنى الذى تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم فى الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدى الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك * ولذا سمى تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطا فقد احياه * ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو اكره على قتل انسان وفى اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل فى الامة بغير اذنها وفى المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك فى الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذى قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها فى الحدود * فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناء الخصى يوجب الحد ولا ماء له ليؤدى الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه فى احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا فى العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما فى الصبى * والثانى ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ فى الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغرى ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعى فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعى كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر فى اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر فى الزنا * اما فى جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعى فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام فى جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفى الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه فى المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة يعنى فى الزنا * بدون هذه المعانى وهى ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعى اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس فى طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر فى حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى غير معتبر لايجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعى رحمه

(وان يكون)

وان يكون فيه افساد الفراش * غير معتبرة لايجاب حد الزنا * يعنى هى ليست بموجبة للحد حتى ترجحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة ماذكرنا من المعانى وهى فى اللواطة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لايوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد فى الحرمة من الخمر فان حرمته لاينكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن محرمة فى الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع فى الخمر وعدمه فى البول قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب فى الخطأ لارتكاب الجناية ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنب لا للخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان يجب فى العمد وهو فى معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب لايسقط الواجب بل يؤكده الاترى ان قتل الصيد خطاء فى الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطأ بالجناية وجبت فى اليمين المعقودة وهى التى على امر فى المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه فى الغموس آكد * يوضحه ان اليمين نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب توجب ماتوجبه اليمين بالطلاق بشرط فى المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجب ماتوجبه فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وماذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو يحصل بالجناية * وعندنا لاتجب الكفارة فى العمد سواء وجب القود به اولم يجب كقتل الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر الينا فى دار الحرب عمدا وكذا فى الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات محضة وانها لاتتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصى لاعن المباح * وكفارات وهى تتردد بين عبادة وعقوبة * امامعنى العقوبة فيها فلانها لاتجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

الله قال وجبت الكفارة بالنص فى الخطاء من القتل مع قيام العذر وهو الخطاء فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطاء عذر مسقط حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة فى اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان يجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل اولى فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص لكن قلنا هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبادة فيها شبه بالعقوبات لاتخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا يجب الابسبب دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لايصلح سببا مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة وكذلك الكذب حرام محض

ابتداء تعظيما لله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه وان يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة * الاترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد اوالى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع في المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضي الله عنه كان يحلف في المبايعة للبعض وهي ايضا منهي عنها بقوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم * اى بذلة في كل حق وباطل وقوله * واحفظوا ايمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها * والثاني ان اليمين الصادقة مقدمة مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجناية منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

واما الخطاء فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع

(يلاقى)

يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة وبه ترتفع النقوض من انه اذا افطر بالخمر او بالزنا عمدا فانه تجب الكفارة * وفي الاسرار بهذه العبارة * ولا تلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح في نفسه محظور بصومه كجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلابد من الغاء حرمة الفعل في نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال في نفسه لولا الصوم * وتحقيقه ان الكفارة تجب بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصر حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في محله * ولا يلزم على ماذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولى * لانا لانسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشئ لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله (ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم) يعني ولا يلزم على ماقلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا * لان فيه اي في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتيل الخطاء العمد قتيل السوط والعصا * على ما عرف في تلك المسئلة * وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التأديب الا ترى ان اجراءه للتأديب بها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة * ولما كان هذا خطأ العمد اي شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة مما يحتاط في ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته * وقد جعله اي جعل محمد القتل بالمثقل على اصل ابي حنيفة في الكتاب اي في المبسوط شبهة العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب الكفارة * وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والجصاص وبدلالة رواية المبسوط لانه قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف قوله (واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعني اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لو قتله بالمثقل يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوي لان فيه شبهة الخطأ وهي مما يحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته وذكره الجصاص في احكام القران وقد جعله في الكتاب شبه العمد في ايجاب الدية على العاقلة فكان نصا على الكفارة واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم تلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لان الشبهة في محل الفعل

* وبهذه المسئلة ترداشكالا على الجواب الذى ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عمدا لايجب عليه القصاص استحسانا وفى القياس يلزمه وهورواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوى عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابى يوسف لان الشبهة المبيحة تنتفى عن الدم بعقد الامان فلاجرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت فى ذمة فانه حربى يمكن من الرجوع الى دار الحرب فيجعل فى الحكم كانه فى دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولايرث الذمى وان كانا فى دار الاسلام فلايتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا فى العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلايجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم فى نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم فى ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله فى قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة فى المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثقل اثرت فى ايجاب الكفارة كما اثرت فى اسقاط القصاص والشبهة فى هذه المسئلة اثرت فى اسقاط القصاص ولم تؤثر فى ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا فى محل الفعل لافى الفعل فان دم المستأمن لايماثل دم المسلم فى العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن فى دارنا مستأمنا اخر اوقطع طرفه وجب القصاص كذا فى السير الكبير * فاعتبرت فى القود اى اثرت فى اسقاطه * لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لايوجب بدلين ولو لم يكن القصاص فى مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الاترى ان المحرم لوقتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لاتنافى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص * فاما الفعل فعمد محض خالص لاتردد فيه اى لايدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلايصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة فى المحل * وفى مسئلة الحجر اى القتل بالمثقل الشبهة فى نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة فى فعل العبد فتمكنت الشبهة فى الفعل * فعمت القود والكفارة اى اثرت فى اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة فى الخطأ والمعقودة لايجب فى العمد والغموس قلنا السجود المشروع فى السهو لايجب بالعمد اى

فاعتبرت فى القود لانه يقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لاتردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفى مسئلة الحجر الشبهة فى نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لايجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا للشافعى ايضا

(بترك)

بترك الواجب عمدا * والعمد لغــة ماحصل من الفعل عن قصد صحيح من الفــاعل اليه بعد علمه به * وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو لتمكن النقصــان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة * ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ماقال عليه السلام * لكل سهو سجدتان بعد السـلام * والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولايصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد * لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبهــا في الخطـأ والمعقودة لاتدل على وجوبها في العمد والغموس * وذلك لان السجدة عبــادة شرعت لله تعالى جبرا للفــائت فلايصلح المحظور سببــاله وهو تأخير واجب او تركه عمداً قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لايجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لافي جانبها فلو لزمتها لبين كما بين الحد في جانبها في حديث العسيف * ولان سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذهى محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيمــا دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية * وفي قول اخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنهــا اذا كانت مالية لان ماتعلق بالمواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال * فقال الشيخ انما وجبت الكفــارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو جناية كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيــان في جانبها لان كفارتهمــا واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولامعنى للتحمل لان الكفارة امان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لاتجرى التحمل في العبــادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله (واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطــا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف * وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه * او لما لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضــاه النص بيــان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى * وقد صرح الشيخ ه في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة ايضا استدلالا به واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا المبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعا له * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع * فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقا فمتى كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفهما عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكما له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى * وما وجدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا * وقد تحمل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البائع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيأ من هذه الاقسام والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة به

الثمن توجب ان لايجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء * وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم فى حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم فى حق غير ماعز * ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها تساوى الحجتين ولاتساوى لان المقتضى الذى قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالسنة فانى يتعارضان * ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشترى بعت هذا العبد منك بالف وقال البائع قبلت لايجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلايكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله (واختلفوا فى هذا القسم) يعنى فى عمومه * وقال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له اى لايجوز ان يثبت له صفة العموم * وقال الشافعى رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص * وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لايثبت المقتضى لغة ولاشرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولاحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم * وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لايثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الزكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة * وذكر الغزالى فى المستصفى لاعموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعانى التى تضمنتها ضرورة الالفاظ * بيانه ان قوله عليه السلام * لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل * ظاهره لنفى صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفى الاجزاء والكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنفى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال لاحكم لصوم بغير تبيت لكان الحكم لفظا عاما فى الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطأ والنسيان * معناه حكم الخطأ ولاعموم له ولو قال لاحكم للخطأ لامكن حمله على نفى الاثم والعزم وغيره على العموم * ورأيت فى بعض كتب اصحاب الشافعى انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمه تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لايجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لاعموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان ظهوره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا فى هذا القسم قال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له وقال الشافعى رحمه الله فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لانظم له لكنا انزلناه منظوما شرطا لغيره فيبقى على اصله فيما وراء صحة المذكور

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم * او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا * انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع فى هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف * وشرطا له يعنى يثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا اذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان الشئ اذا ثبت تبعا يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبتت فيه الخيار ان الا ترى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعته منك بالالف واعتقه لم يجز عن الآمر لانه ما امره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة * وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام * لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم * ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصرح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك صار معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامره اولى ولكن هذا كما لو قال لاخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الآمر فكذا ههنا * وفى الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشترى او بخمسمائة ينفسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى * وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعة لا محالة كالامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عنى بالف درهم انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه

(الارض)

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك
او لا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المأمور تمليكا منه او لا ثم اعتاقا منه فيثبت تمليك بالف
فى ضمن الاعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول لغيره اد عنى زكوة مالى
او كفر عنى ففعل اجزأه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الاعمال نفسه لانه يثبت
تمليك او اقراض منه او لا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما
ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك
للحال لا عند مصادفة العتق اياه فمقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف
ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عنى * وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى
ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه * وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة
والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له
صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض
فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قال لامرأته تزوجى فانه لا يقتضى
طلاقا الا بائنية * لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بما لكيتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه
لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها
الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الا ضرورة قوله
(ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف
والشافعى رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وثابت الهبة
اقتضاء كما يثبت البيع فى المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او
الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه
وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع
والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط
اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما
ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة
بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال
اعتق عبدك عنى بالف ورطل من خمر * وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل
حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا
يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط
شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما فى هذه الصورة *
والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله انه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض لانه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما قال اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا

وقال ابوحنيفة ومحمد رحهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى فى يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو يحتمل له وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض والتسليم فى الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل فى محله واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطى فالشطر اولى ومن قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء

ان ما يثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابوحنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تتلف على ملك المولى لانه فى حالة العتق ملكه والاعتاق ابطال للملك والمالية * فى يد نفسه اى فى يد المولى لانه فى يده * او فى يد العبد لان ماليته فى ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال فى المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استرداد ما اودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل فى يده شئ ولا هو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق فى غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له * واندرج فى كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع فى تلك المالية والعبد فى يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ ممن هو فى يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطعم عن كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الآمر * والدليل عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترلى نفسك من مولاك ففعل لان العبد فى يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا * فقال المالية لم تتصل الى العبد بل تلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احد قابضا لها * بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر اولا ثم لنفسه * وكذا فى مسئلة البيع لم يتلف الملك والمالية بل انتقلا الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه فى القبض * وقوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر فى اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط فى الهبة بحال اذ لم يوجد صورة او جبت الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل فى محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا نجعل تقدير الكلام بعه منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا فى طريقة الامام البرغرى * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به فى الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا ليتعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

(فيما)

فيما يحتمله * وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا * وذكر الامام البرغرى واماالبيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هوملحق بالجائز لكنه اضعفه احتاج الى قبض مقوواذا ثبت فى ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائز فى هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلى فيهـا الاترى ان الهبة الجائزة لاتعمل الابه * وذكر فى المبسوط والاسرار ان مالية العبدوان تلفت بالاعتاق ولم يحصل فى يد العبد شئ منهـا ولكن من حيث ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى فى البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال فى الثمار على رؤس الاشجار يكفى لوقوع الملك فى البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق عن المأمور فى البيع الفاسد ايضـا لان الملك لايقع الا بالقبض ولم يوجد كما فى الهبـة قوله (ومثاله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا بالطلاق فان الطلاق يقع مقتضى الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كانه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لاضرورة لان للامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة * لانا نقول لااثر لقيام العدة فى تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم الطلاق عليه والآخر ان يجعل مستعاراً للطلاق لى مامر ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق فانه لو قدم لايجب عليهـا شئ سوى تتميم تلك العدة كما لو طلقها صريحـا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحاله واحترازا عن الغاية * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن بائنا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار الى الثلاث والبـائن من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشـافعى) اى مثـال المقتضى الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر اوان شربت * ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعـاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق اصلا عندنا لاقضـاء ولا ديانة لان الاكل اسم لفعل والمأكول محل الفعل واسم الفعل لايكون اسمـا للمحل ولا دليلا عليه لغة الاان الفعل لايكون بدون المحـل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى حق مايلفظ به من الاكل دون صحة النية اذهو فيمـا وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النيـة واقعة فى غير الملفوظ فتلغو * وكذلك فى مسئـلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضـاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لايتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ماقلنا اذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول اعتـدى ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح نية الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشـافعى ان اكلت فعبـدى حر اوان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا ومن قال ان خرجت فعبدى حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا ومن قال ان اغتسلت فعبدى حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما قلنا

مكانا لامحالة فلا يصح تخصيصه بالنية * وكذا فى مسئلة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابى يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص فى المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل * فان قيل المصدر فى ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة مالو صرح به وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما فيصح الخصوص كالو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العموم فى الاسباب فصح الخصوص فى ذلك وفى مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع * فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر فى بعض شروح الجامع مايدل على خلافه فقيل * ولا يقال ان لم يصح يعنى مانوى حيث انه تخصيص ينبغى ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع فى نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا فى غيره * وذكر فى الجامع البرهانى اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لا فى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا اونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص * وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فعمت فقبلت التخصيص * وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع فى موضع النفى

ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فعبدى حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

(منكرا)

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذالظاهر للعموم فلايصدق قضاء * فصار اصل هذا الفصل ماشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لااتزوج امرأة واراد امرأة كوفية اوبصرية كانت نيته لغوا * ولايقال في هذه المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولوكان اليمين بالطلاق اوالعتاق حصل الطلاق و العتاق بالجمع وهذا آية العموم * لانانقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لوتصور هذه الافعال بدون الطعام و الشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لواكل وهو خارج الدار اوداخلها اورا كب اوراجل يحنث لالعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان كون مسئلة الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالغة مشكل لان لافتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لايستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان قال المقتضى هوالذى ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا اوعقلا لالغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضى هو الذى لايدل عليه اللفظ ولايكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ * امامن حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عنى * او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطئ او النكاح لان الاحكام لاتتعلق بالاعيان بل لايعقل تعلقها الا بافعال المكلفين * او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان * انما الاعمال بالنيات * لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لايتحقق الفرق بين المقتضى و المحذوف اذذاك لان المقدر فيما ذكر من نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى و المحذوف قسما واحدا وهو خلاف مااختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان الفظ المتعدى يدل على المفعول بصيغته وو ضعه لغة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم * والقاضي الامام ابوزيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسئل القرية * اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي المؤاخذة في الاخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان عينها تثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكم الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه كأنه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر على ماذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين مايقبل العموم ومالا يقبله وجعل مايقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميزبها المحذوف عن المقتضى فقال وقد اشكل على السامع الفصل اي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اي الشيء الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة * وآية ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا * ثبت عند صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفا اي اذا كان الشيء محذوفا * فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر * لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف انما يجوز اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال * الاترى انه الضمير للشان * متى ذكر الاهل اي صرح به * انتقلت الاضافة اي اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضي وتقريره * لالنقله اي نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى * فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الاترى انه متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله

(بعصاك)

بعصاك الحجر فانفجرت * اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت * وقوله جل ذكره * فادلى دلوه قال يابشرى * اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يابشرى وفى نظائره كثرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ماذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة * قلنا ماذكرنا من العلامة فى جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك فى جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به وقد يتقرر وقد لا يتقرر كما فى قوله * واسأل القرية * فبلزومه فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنبينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره * اومثل قوله تعالى * واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبى عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام فى الخطأ والنسيان للماهية اوللاستغراق اذلا عهد بالاجماع والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب فى كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما فى حق الامة فلابد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو المقدر كان من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختناه اليه * ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف فى قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو ان المضمر ماله اثر فى الكلام مثل قوله تعالى * والقمر قدرناه * والمحذوف لا اثر له مثل قوله تعالى * واسأل القرية * هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لاغيره * والى انه لافرق بينهما فيما نحن بصدده * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * اوومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لايوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس فى الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذى هو مستحيل فى كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم اوالاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من

ومثله قوله عليه السلام رفع الخطاء والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسما المشتركة على مامر

قبيل المقتضى * ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم فى الحديثين المذكورين كما قال الشافعى رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء * وقد مر بيان الاشتراك فيه فى باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ما حذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريق اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى التقويم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للأمور بل يصير ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغير وكذا فى قوله ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على ما نص عليه الشيخ * وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى *اضرب بعصاك الحجر فانفجرت* وامثاله وكما فى قوله ان خرجت فعبدى حر فان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفى ولم يتغير الكلام بتصريحه * وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القسمين لاشتراكهما فى التقرر وان امتاز احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا * وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى بينتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شئ بل يحمل على حقيقته ان امكن والا فعلى الكذب وانما قدر فيهما ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريق اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى به الثلاث ان نيته باطلة لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضرورى لاعموم له

مجموع الكلام وتقويم معناه لالافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذى ذكرتم فلا يكون مبطلاله بل يكون مقررا ومصححا * واما المسائل التى صحت فيها نية العموم وهى التى حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر فى قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعل فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الاان احدهما اوجزء مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند القاضى الامام ابى زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ماذكرنا ووافقه الشيخ فى التعريف ولكن لما خالفه فى المحذوف لابدله من ان يزيد فى التعريف قيدا ينفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او نحوه والا فلم يستقم الحد * وقد ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعى قوله (ولهذا قلنا) اى ولان المقتضى امر شرعى ضرورى قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا الواحدة كما لم ينو شيئا * وقال الشافعى رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلقى نفسك اوانت باين ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لابغيره * وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى مالا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها زورى اباك او حجى ونوى به الطلاق * وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لايحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لايحتمل العدد بوجه لايقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لاخلاف فيه فان عند الخصم عمل النية فى الطلاق الذى دل عليه طالق لافى طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لايكون صادقا فى هذا الوصف الابوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفى تصرفه ذلك فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم غير الملفوظ فلا تعمل نية التعميم فيه لانها لاتعمل الا فى الملفوظ * وقوله لان المذكور نعت المرأة اى المذكور وصفها الذى هو ليس بمحل للنية لاالطلاق الذى هو محل

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة * لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها * لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا الفعل الايقاع الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لغة * لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقتضى اولكن الطلاق الواقع ضروري لا عموم له لما مر فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديما وتأخيرا * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لا عموم له وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقال يقال لا نسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان اوفعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللغة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم الامر كما قلت الا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا * ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والا وقع كذبا ولغوا وههنا يثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيحا له فكان شرعيا لا لغويا * ولا يقال انت طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فمن حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ماذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء * وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقتك موضوع على

لان المذكور هي المرأة باوصافها وقد نوى عموم مالم يتكلم به والعلم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف بحقيقته تصحيحا للوصفة فامر شرعي ليس بلغوي وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا

(مثاله)

مثاله فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر فى الحال فينبغى ان يلغو لان التطليق لم يكن موجودا فى الزمان الماضى ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا له واوجب مصدرا من قبل المتكلم فى الحال فكان المصدر الثابت شرعيا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله (واما البائن) جواب عما يقال ان البائن فى قوله انت بائن نعت مثل طالق فى قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك فى طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا ان البائن ومايشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد ولا دلالة على العدد وان ثبوت البينونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق فى طالق وهو معنى قوله مقتض للواقع * الا انهما افترقا من حيث ان البينونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء تتصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها فى الحال حتى حرم الوطئ والدواعى على الزوج * ولا تصالها وجهان اى ولثبوت البينونة فى المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة تقطع الملك اى الحل الثابت للزوج فى الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا فى نفسه * فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة يعنى صار قوله انت بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هى الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها فوقع الثلاث وان اريد به الناقصة فهى تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما يثبت مقتضى للفظ ومحتملا له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى فى الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره فى الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطئ ووجوب النفقة والسكنى * لان حكمه فى الملك اى فى ازالته * معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جعله بائنا عند ابى حنيفة رحمه الله * وحكمه فى الحل اى فى ازالة حل المحلية * معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخريين * وانما حكمه للحال اى الثابت فى الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب الحكم فى آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد فى ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالحاق

واما البائن ومايشبه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت مقتض للواقع غير ان البينونة تتصل بالمرأة للحال ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه فى الملك معلق بالشرط وحكمه فى الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا فى ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد فى التنويع وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر فى الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البينونتين كان له ان يعين احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة لا تثبت الا بسببها وهو التطليقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت فى قوله انت طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثانى والثالث ضم عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفى البائن ما اثبتنا عموم البينونة لانا لا نجمع بين البينونة الخفيفة والغليظة بل تثبت احديهما لا ثبات النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت الا بسببه فيثبت بسببه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلق نفسك) يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف * ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة * يعنى قوله طلق نفسك يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى دل عليه فى المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل فى المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلى التطليق على مثال سائر الافعال اى الامر بها فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب فى الزمان الماضى ويفعل الضرب فى الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار عن نفس الفعل ووجوده فى الزمان الماضى ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة * او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطليقا فى الشرع لانه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلق نفسك فى دلالته على المصدر

واذا قال لامرأته طلق نفسك صحت نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدى حر انه تصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فاما المكان فثابت اقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان

(لغة)

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حرفى دلالته عليه فانه اذاقال ان خرجت فعبدى حر وعنى به السفر خاصة صدق فيمابينه وبين الله تعالى ولم يصدق فى الحكم * وقال القاضى ابوهيثم من القضاة الاربعة لايصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لاعموم له فلا يحتمل التخصيص كما فى الاغتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان فى بعض النسخ العتيقة * ولكن جواب الظاهر ماذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة فى موضع النفى فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لاتتعلق بغيره فصح التخصيص فيمابينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضى لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر فى الماضى الى آخر ماذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله (ولايلزم) الى آخره * اذا حلف لايساكن فلانا ولانية له فاليمين واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنابيتا اوسكنا فى دار كل واحد منهما فى بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لايساكنه فى بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة فى الدار وكان ينبغى ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لالفظ له باطلة * الا انها صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك فى ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال واما فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا فى بيت * وفى البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز * واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح * لكن نية جل البيوت يصح يعنى نية جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح * من اجل فى الكلام اذا ابهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة على المساكنة فى الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة فى العرف قوله (ولايلزم عليه)

ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لاتصح نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصح نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولايلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدى فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهى ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المقعود قصدا

اى على ماذكرنا ان المقتضى لايقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لايقال نكاح يوجب الارث ونكاح لايوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك فى البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا * الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ماذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم اوقال رجل لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عنى بالف ففعل يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا * ولايقال لانسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول انما امتنع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف والحيض الاترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة اوعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولولم يكن موجبا للارث فى الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لايتصور ولد فينا الابوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخ آخر اذ الاخوة لايتصور الابين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك فى قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لاباعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منته بينهما بالوفات وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا) يعنى كما ان المقتضى لايحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لايحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان معنى النص متناولا له لغة لايبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون نسخا لاتخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى ابوزيد رحمهم الله لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم مما يكون نسياق الكلام لاجله فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه

والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لايحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص

(معنى)

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضى الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لامحالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ماقال الشافعى رحمه الله لايصلى على الشهيد لانه حى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى * بل احياء عند ربهم * والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ماروى انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة خصت فى حقه اوهو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت فى حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل فى النصوص) اى استدل بها بوجوه اخر غير ماذكرنا وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافى محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فنها مابدأ الشيخ بذكره فى التمسكات الفاسدة ان النص على الشئ باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء فى حديث الغسل والاشياء الستة فى حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قام اوقائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابوبكر الدقاق وابو حامد المروزى وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب * وعند جمهور العلماء لايدل على التخصيص ونفى الحكم عما عداه * تمسك الفريق الاول فى ذلك بان مفهوم اللقب لولم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لافائدة له سواء ولايجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لوقال لمن يخاصمه ليست امى بزانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولولم يكن دليلا لماتبادر الى الفهم ذلك اذلا موجب للتبادر الى الفهم الاالدلالة * يؤيده قوله عليه السلام * الماء من الماء * فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفى وجوب

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه اخر هى فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضى الله عنهم من ذلك ان الغسل لايجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير فى الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام فى كل وقت

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب * ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام * اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول فى الحديث الماء الطهور وبالثانى المنى * وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المنى * والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال اكسل الفحل اى صار ذا كسل كذا فى الفايق * وتمسك الجمهور فى ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظلموا فيهن انفسكم * اى فى الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم فى غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات فى المستقبل * ومثله قوله تعالى وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا * وقال النبى صلى الله عليه وسلم * لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه ولانه عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اى التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ فى شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته فى ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم فى سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال فى ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفى الحكم مع انه لم يوضع للنفى اولى * فكيف يوجب النفى وهو ضده * وذكر فى بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا فى محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض * واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافى اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل فى حق الزوج والحرمة فى حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل فى حق المستولى والحرمة فى حق غيره وكذا الامر بالشئ ايجاب فى حقه ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم فى المنصوص عليه ونافيا عن غيره * واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا فى اثبات شئ لا يجوز ان يكون مؤثرا فى اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص فى غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عنى لا يثبت فيه بكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنع ولانه لا يجاب الحكم فى المسمى فكيف يوجب النفى وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لايقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت فى حق الزوج والمستولى انتفى عن غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لماوجب المأموربه ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى الى تفويته ثبت حرمة الضداو كراهته بوجوب المأموربه لابالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاماثبوت الحكم فى محل فقد يستغنى عن النفى عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفى بلاضرورة الى المثبت وهو النص * وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر فى نفى الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لايتعدى مع قيام المانع ولامانع اقوى من النص اذالتعليل فى مقابلته يؤدى الى ابطاله وهوباطل ولكنهم قالوا النص الوارد فى الاصل وان دل على نفى الحكم فى الفرع وهو المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لابصريحه والمفهوم لايمنع من القياس فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل فى المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق فى تلك المصلحة اذلوكان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة * وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر فى قوله وقد اجمع الفقهاء لايوهمنك ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل على ثبوت التخصيص بالتنصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انمالم يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لا لنص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لايعمل بخبره لضعف فى سنده لالنص مانع من العمل به * وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لابقول نفاة القياس * ورأيت فى بعض النسخ لوكان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا مايؤدى اليه * ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام * الماء من الماء * بان الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار * اوبما روى فى بعض الروايات * لاماء الامن الماء * وفى بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من المنى اى بسببه لكن المدلول

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع فى غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهى لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا في الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المنى لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب العلة * واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة* ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعنى اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام* في الغنم السائمة زكوة* فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى* يحكم بها النبيون الذين اسلموا* فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام* في كل ذات كبد رطبة اجر* فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات * كان ذلك دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى* ومن قتل منكم متعمدا * وقوله عليه السلام* في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبايع) فتخصيص العمد والسوم والتأبير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك والشافعي وجمهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن شريح وابو بكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني وجمهور المتكلمين* واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام* لي الواجد يحل عقوبته وعرضه* انه يدل على ان لي من ليس بواجد اى مطل من ليس يعني لا يحل عقوبته اى من جنسه * وعرضه اى مطالبته * وبان من قال لغيره اشترلى عبدا اسود يفهم منه نفي الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم* وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة لم تبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى* واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا

كعلمنا بان قولهم ضراب وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفى اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربنى خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك فى المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفى مجازا * لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل * وبان الخبر عن ذى الصفة لا ينفى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر * وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل فى الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابته * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفى ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا * وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفى الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان فى البواعث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا فى طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق * قلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغى ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفى حتى عم الحكم فى المكيلات والمطعومات فى حديث الربوا وقد اختص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعى اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن فى التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص فوائد * الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففى التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين للثواب الجزيل الذى فى الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا بافبالهم ونشاطهم فى الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازى الحكم لا يبقى للقياس مجال * الثانية انه لو قال فى الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها فى معناها اولا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلع عليها فعدم علمنا بذلك لاينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه * وما يستدلون به من تخصيصات فى الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل آخر او بقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها فى نقيضها كقوله تعالى * ومن قتله منكم متعمدا * فى جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى * وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك * والحل ثابت فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولا تأكلوها اسرافا وبدارا * انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما * لى امثال لها لاتحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم فى الفقه وللفريقين كلام طويل يؤدى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم قوله (وذلك مثل قوله تعالى) اى نظير ماذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * علق حرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة الينا فوجب ان لاتثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك فى الزنا اى عدم الوصف يتحقق فى الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على المدعى اى تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف فى هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفى لوجبت الزكوة فى العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام * فى خمس من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه * ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم فى الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود الشرط ونافيا له فى الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم فى ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لايكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا فى الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لايكون موجبا مالم يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفى عند عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف * وهذا بخلاف العلة اى الشرط

(اوالوصف)

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائنا يوجب ان لايثبت عند عدمه وذلك فى الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط لما دخل على ماهو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولاهو لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي ومثال هذا ايضا قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا لما قلنا ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه نفيا لولا ذلك لثبت لانهما ولد ام ولده وقال في الشهادات

اوالوصف يخالف العلة في انهما لاتوجب العدم عندالعدم لانهما توجب الحكم ابتداء لانه وجد موجب قبلهما ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذلم يسبقه موجب قبله حتى صار التنصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لايوجب العدم عند العدم *يوضحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام* في الغنم السائمة زكوة * اذلو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه مايوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا نافيا *ولنا ان اقصى درجات الوصف اي اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * في قوله ايضا رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ماقبله من قوله ولا اثر للعلة في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى * من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ماحكمه مع ان النزاع فيه لانه قد تبين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو ان التخصيص بالوصف لايدل على النفي ماذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا ام الولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر للتخصيص في النفي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد * وقال في الشهادات عطف على قال الاول اي ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا * اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى فلم يثبت النفي بالخصوص اي بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين او الاسم العلم لايوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لا يجوز اهداره فلابد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الا ترى ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه ان يثبت نسب الاول لاغير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولم يجعله نفيا لبقي في عهدة الفرض ولوجعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا جانبه لئلا يبقى تحت عهدة الخطاب وانما الابقى تحت عهدته بانتفاء نسب الاخرين وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتاج الى ان لا يلتحق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لاتخصيصه الاكبر بالدعوة ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير ماقيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت بدعوة الاكبر فيكون ماهو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب * وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فانما ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفه فلا اقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ابهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الا ترى انهم لو قالوا لانعلم له وارثا سواه في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان بلده كذا مولده ومسقط رأسه ولا نعلم له وارثا غيره

والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا ان هذا الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره اما في المسئلة الاولى فلم يثبت النفي بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبرى عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم البيان لو كان ثابتا نفيا جعلا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض وفي مسئلة الشهادات زاد الشهود مالا حاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات وبمثلها لا يصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة

(فيها)

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لايكون له وارث اخر فى مكان اخر * ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اى انا تفحصنا فى ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما تحققنا ولانخبر مجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتفحص فيها فعارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمتنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل فيه ماروى ان ثابت بن الدحداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبدالمنذر فقد ذكروا انهم لايعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر فى المبسوط قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ماقال بعض اهل النظران القران فى النظم يوجب القران فى الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين * جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعامة العلماء * واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها فى خبره وحكمه جميعا * ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم فى قوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * يوجب سقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة فى الحكم * وشبهتهم ان الواو للعطف فى اللغة ولهذا يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول فى خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله * واعتبروا * بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان فى كلام الناس يوجب القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا فى كلام صاحب الشرع * وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة فى اللغة لايوجب الشركة لان الاصل فى كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لايشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءنى زيد وذهب عمرو لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهى فى الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة فى الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت فى عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير فى كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا يجب على الصبي الزكوة وقالوا لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة فى اللغة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر فى كتاب الله تعالى من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه * لنبين لكم ونقر فى الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء * وقوله جل جلاله * قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى * وغير ذلك فهذه جمل مستأنفة لم تشارك ماتقدمها فى الاعراب فانى يشاركها فى المعنى والحكم * ولهذا اى ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدى حر وان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار * يؤيد ماذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لايصلح خبرا للثانى * * وهو نظير مالو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله عبدى حر فان قيل قد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب شرط فى عطف الجمل حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة فى غاية الطول وفى عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا فى الطب والختم فى التراويح سنة والقرد شبيه بالآدمى سجل عليه بكمال السخافة او عد مسخرة من المساخر فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم * قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى علم المعانى ولكنه لايصلح مثبتا للحكم لانه لايثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى على ان افتقار الثانى الى الاول فى امر يوجب الشركة وان كان الثانى تاما بنفسه قلنا فى قوله تعالى الى اخره * المحدود فى القذف لاتقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف فى طريق الرد فعندنا لايقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعى رحمه الله لايقبل للفسق فانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لايجب الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لاتقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا ترد شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا فى قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر ان العتق بالشرط وان كان تاما لانه فى حكم التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصدق والكذب. وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة و اقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لاغير وانه حرام شرعا فصار سببا للحد * والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات ماقذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا معمولا بحكمه بالبينة فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا لزم القاضى اقامة الحد ولا تقبل شهادته فى تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف فى مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد * واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لا يسقط بالتوبة فما هو بمنزلته لا يسقط ايضا * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسكوا فى اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعى ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزآءه ولهذا دخل فيه الفاء اى من رمى محصنة فاجلدوه وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل فى كل كلام تام ان يكون مستندا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران فى الحكم وقوله عز اسمه * واولئك هم الفاسقون * جملة تاما ايضا ولكنها فى معنى التعليل للجملة التى تقدمتها اى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمى فكانت متصلة بما تقدمها بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ما عرف فكان ينبغى ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته فى ذلك ان يستعفيه فلا جرم اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا * واصحابنا رحمهم الله قالوا ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمى لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهى طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق * وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف فى العادة الغالبة ولا تقام عقيب الرمى متصلا به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثله فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * فشاركه فى كونه جزاء وحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذى ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا الى قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح بجزاء واحداً مفتقر الى الشرط فيجعل ملحقا بالاول الا ترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقر الى الشرط كما بينا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف كما قال الشافعى فى قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكنا لم نجعل التغريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه فى زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد فى المحل الذى حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة فى اليد التى هى آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف فى اهدار قوله اظهر منه فى اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد * وكان ينبغى ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار عاما وجعل الرد تتميما له ليكون جزاء وفاقا * فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام فى قوله لهم يعنى اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم * قلنا المراد شهادته فى الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة * وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دارك وهذه دار لك * والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت فى النفى فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود المنهى عنه وتصوره وانتم ابطلتم والابطال فوق النهى * قلنا قولكم النهى لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذى امضى على القاذف

والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت فى حق الجزاء فى حكم الجملة المبتدأة مثل قول تعالى ويمح الله الباطل ومثل قوله ونقر فى الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعى رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخى والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم

كمان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذ الامر والنهى
لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهى عن القبول على سبب متقدم ابطلتها
وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل * فاجلدوهم
ثمانين جلدة * مؤلمة محرمة لقبول شهادتهم او مبطلة لاداء شهادتهم * وقولكم النهى يدل على
تصور المنهى عنه * قلنا المحدود فى القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره
ولا ينعقد بحضور العبد * واما قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * فجملة تامة بنفسها منقطعة
عما تقدمها لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهى عن اخر خوطب بهما الائمة وهذه الجملة
اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد
بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متميل وربما يكون حسبة اذا كان
الرامى صادقا وله اربعة من الشهود والزانى مصر فكان يقع الاشكال انه لما ذا كان سببا
لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * واولئك هم الفاسقون *
اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا
لم يصح عطفه على الاول بقى كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه
لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة
ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته
عملا بقوله ابدا * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان
كذلك لكان من حق الكلام ان يقال * فاولئك هم الفاسقون * بالفاء فلما قيل بالواو علم انه
اخبار لا تعليل * قال شمس الائمة فى المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان فى
الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن فى البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته
قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد * وذكر فى طريقة
الامام البرغرى وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق
فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الالم الذى يلحقه حكم
الجلد لا حكم وجوب ايقاعه * لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل
بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجانى احدثها بنفسه * فاعتبر تمامها اى
تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت
هذه الجملة فى حق الجزاء اى فى كونها جزاء فى حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف المنقطع عما
سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها
من متعلق سابق فلا يجعل فى هذا مبتداء * والشافعى قطع قوله تعالى * ولا تقبلوا * عما سبق مع
قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة * مثل الاولى بما قبله

وهو قوله تعالى* ولا تقبلوا * مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء اوغير صالحة للتعليل * وقلنا نحن بصيغة الكلام اى عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له *بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضى مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كما في سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتصرا على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة اولغيبتهم اولامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لاتوجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره *ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه * وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور *وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لايختص به * احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به * وبانه لوكان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لافائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لوكان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية* وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام *واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لامانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه *وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لايصلح مانعا لانه لاينافي عمومه والمانع هو المنافي * يبينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل *ولان النص وهو العام *ساكت عن سببه اى عن اقتصاره على سببه والسكوت لايكون حجة* يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لايكون حجة الاترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني مالا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع مازيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ماروى عن النبي عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ماعزا زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على مامر بيانه

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس ابن الصامت وآية اللعان نزلت فى هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من سحماء او فى عويمر العجلانى واية القذف نزلت فى قذفة عائشة رضى الله عنها واية السرقة فى سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام* ايما اهاب دبغ فقد طهر* فى شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه * اما قولهم السبب مؤثر للحكم فصار كالمعلول مع العلة *فنقول ليس الكلام فى مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا* وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال* قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه* واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما فى يمينه بقوله عز اسمه* وما تلك بيمينك يا موسى* زاده موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هى عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مأرب اخرى* والنبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضئ بماء البحر قال* هو الطهور ماؤه والحل ميتته* فاجاب وزاد وان زاد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد* فان قيل الاولى ترك الزيادة فى الجواب رعاية للتناسب بينهما* قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما جاز تخصيص السبب بالاجتهاد* قلنا انما لا يجوز لانه داخل فى الخطاب قطعا اذ الكلام فى انه بيان له او لغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره* وقولهم لو كان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف فى تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود واريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه* فقال وهذه الجملة اى جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه* الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى* فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة* وقوله عز اسمه* فاقطعوا ايديهما* لما اخرجا مخرج الجزاء لقوله* الزانية والزانى* وقوله* والسارق والسارقة* كان الزنا والسرقة سببى وجوبهما* واذا تبين ان ما تقدمه سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كما لا يثبت بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة رحمه الله* والثانى ما لا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيختص به اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فضلة للعمل به* والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ماذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء * والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا السؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه امافي عمومه فمثل ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أينقص الرطب اذا يبس * فقالوا نعم قال * فلا اذن * فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئني التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لايدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلا لايخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كماسئل النبي صلى الله عليه وسلم عمن يركب البحر ايتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام * البحر هو الطهور ماؤه * او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال * اعتق رقبة * كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي * وان كان اخص كما لو سئل عن التوضئ بماء البحر فتقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لاعموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم في حكم اخر اوفي ذلك الحكم * فان كان الاول كماسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضئ بماء البحر فقال * هو الطهور ماؤه * والحل ميتته * فلا خلاف في عمومه في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤل عنه * وان كان الثاني كقوله عليه السلام * هو الطهور ماؤه * لمن قال ايجزئني التوضئ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميمونة * ايما اهاب دبغ فقد طهر * فهو محل الخلاف على ما بينا فتبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الورود وانه لابد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم * على مامر بيانه يعني في مسئلة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فموجبه تصديق ماقبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد اولم يقم زيد فقد حققت مابعد الهمزة واما بلى فلايجاب مابعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد اولم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام * واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا يقول القائل قد اتاك زيد او لم يأتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لاخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى اويقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضاً

(المذكور)

المذكور فی کتب النحو واختار الشیخ ان الاستفهام لازم فیما وقع بلی او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل یستعمل فی الاستفهام ایضا * فاذا قال الیس لی علیك الف درهم فقال بلی یکون اقرارا لانه لما کان تصدیقا لما بعد النفی کان معناه لك علی الف ولو قال نعم ینبغی ان لایکون اقرارا لانه تصدیق لما بعد الهمزة فی الاستفهام فکان معناه لیس لك علی الف ولو قال اکان لی علیك کذا فقال نعم یکون اقرارا لما ذکرنا ولو قال بلی ینبغی ان لایکون اقرارا لانه لایستعمل الافی النفی * وذکر صاحب کتاب بیان حقایق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقض الدرهم الذی لی علیك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فیما قال واذا قال بلی لایکون اقرارا لان بلی لم یأت فی القرآن ولا فی کلام العرب الا بعد نفی ولم یتقدم ههنا نفی * وان قال الیس قد اقرضتنی الف درهم فقال الطالب بلی فجحد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فیه معنی التقریر کما قال الله تعالی * الیس الله بکاف عبده * ومعنی التقریر انك قد اقرضتنی وقول الطالب بلی تصدیق له فی الاقرار فان قال نعم لایکون اقرارا لانه صدقه فی النفی * وکذا اذا قال مالك علی شیء فقال نعم یکون تصدیقا ولو قال بلی یکون ردا * قال وهذا حقیقة العربیة الا ان الفقهاء یجوزون ان یستعمل بلی فی موضع نعم ونعم فی موضع بلی ولایفرقون فی الجواب فی هذه المسائل بینهما * قال وذکر الحاکم الشهید فی المنتقی فی رجل قال لآخر أطلقت امرأتك فقال (ن ع م) او قال (ب ل ی) قال هی طالق ولم یفرق بین نعم و بلی وهذه المسئلة جوابها نعم اولا لا بلی لانه لم یتقدم فیها نفی * هذا اصل بلی ونعم ای ماذکرناهو الموجب الاصلی لهاتین الکلمتین وهو ان یکون بلی جوابا للنفی مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفیا کان او اثباتا بشرط الاستفهام فیهما * وهکذا ذکر شمس الائمة ایضا الا ان اکثر استعمالها فی جواب الاستفهام واجل یجمعهما ای یشمل المعنیین فیستعمل فی موضع بلی وفی موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه فی اللغة ولکنهم اعتبروا فی استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحکام علیه علی انه ذکر فی الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم فی التصدیق ونعم احسن منه فی الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وکان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وکان احسن من اجل * وذکر ابن الحاجب فی شرح المفصل ان اجل یجوز ان یقع بعد الاستفهام عند بعضهم ولیس ذلك بمعروف * وقد یستعملان ای نعم و بلی فی غیر الاستفهام ای فی غیر موضع الاستفهام الذی هو محل استعمالهما فی اصل الوضع علی ما اختاره الشیخ * علی ادراج الاستفهام ای اضمار حرف الاستفهام فی الکلام * او مستعارا لذلك ای یستعار هذا الکلام الخالی عن الاستفهام للاستفهام باعتبار کونهما کلامین خبریین * اصل الوضع او باعتبار مساواتهما فی الصورة کما اذا قال علیك لی الف درهم فقال نعم یجعل اقرارا او یضمر حرف الاستفهام کأنه قال اعلیك لی الف درهم کما اضمر فی قوله تعالی اخبارا * وتلك نعمة تمنها علی * ای اتلك * او یجعل قوله علیك لی الف مستعارا لقولك اعلیك لی الف وقد ذکر ذلك ای

الاستعمال فى غير الحل محمد فى كتاب الاقرار فى كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحا او من غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لاخر اقض الالف التى لى عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ما قال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم فى جواب ماليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر فى كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام فى السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال معناه انهما يستعملان فى غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعار للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اى هذا الوجه الاخير محمد فى كلمة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام اضمارا فكان مستعارا كقوله اقض الالف التى لى عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعار الاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لى عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله أتقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ماسبق صار كأنه قال اقض الالف التى لك على فتصلح جوابا قوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى معه فى يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به * لكنا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهى انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذى هو من صور الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند الخالف هذا يحمل على الجواب ايضا اعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل * فان عنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معى فيقول الاخر ان تغديت فعبدى حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذى سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا وامثلته كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتأكيد كما مرت امثلته ولكن لا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك بلى او نعم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به * وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم * لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط * وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط * وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة * وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى * واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا * فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد بالشرط يدل على ان ماعداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور موقوفا على حسب ما يقوم عليه الدليل * وجهة

ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر

العامة فی مفهوم الشرط ماذ کرنا فی مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الی مفهوم الصفـة وقد بیناه مفصلا فلا یحتاج الی اعادته ههنا * قال الغزالی الشرط یدل علی ثبوت الحکم عنـد وجوده فقط فیقصر عن الدلالة علی الحکم عند عدم الشرط بان لا یدل علی وجوده عند عدم الشرط فاما ان یدل علی عدمه عند العـدم فلا * والدلیل علیه انه یجوز تعلیق الحکم بشرطین کما یجوز بعلتین فاذا قال احکم بالمال للمدعی ان کانت له بینة لا یدل علی نفی الحکم بالاقرار هذا هو الطریق المشهور المذ کور فی عامة الکتب * والطریق الذی ذکره الشیخ هو مختار القاضی الامام وهو ان التعلیق بالشرط لا یمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعی رحمه الله وانما اثره فی تأخیر الحکم الی زمان وجود الشرط فلما لم یکن التعلیق مانعا من الانعقاد کان السبب موجودا وموجبا للحکم فی الحال لکن التعلیق منع وجود الحکم واخره الی زمان وجود الشرط فکان عـدمه مضافا الی عدم الشرط * وعندنا المعلق لا ینعقد سببا وانما الشرط ای التعلیق بالشرط یمنع عن الانعقاد فلا یکون السبب موجودا موجبا للحکم فی الحـال فیکون عدم الحکم بناء علی العـدم الاصلی الذی کان قبل التعلیق لا علی عدم الشرط * هو یقول التعلیق یؤثر فی الحکم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا یؤثر التعلیق فی قوله انت طالق وانما یؤثر فی حکمه بمنعـه من الثبوت فانه لو لا التعلیق لکان الحکم ثابتـا فی الحال * الا تری ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط کما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولکن حکمه لا یثبت لمکان الشرط فتبین ان اثر التعلیق فی منع الحکم دون السبب بمنزلة التأجیل والاضافة وبمنزلة شرط الخیار فی البیع فانه یدخل علی الحکم دون السبب فیوجب نفی الحکم قبل وجود الشرط * وهو نظیر التعلیق الحسی فان تعلیق القندیل لا یؤثر فی ثقله الذی هو سبب السقوط بالاعدام وانما یؤثر فی حکمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا یوجب عـدم الحکم لان الحکم یثبت ابتداء لوجود العلة فلا یکون عدم الحکم قبل وجود العلة مضافا الی عـدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحکم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغیر للحکم بعد وجود سببه فکان مانعا من ثبوت الحکم قبل وجوده مع وجود الموجب کما کان مثبتا وجود الحکم عند وجوده قوله (ولذلك) ای ولان اثر التعلیق فی تأخیر الحکم لا فی منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعی رحمه الله تعلیق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبیة ان تزوجتك او نکحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او کلما تزوجت امرأة فهی طالق او قال ان اشتریت عبدا فهو حر او قال لعبد الغیر ان ملکتك او اشتریتك فانت حر کان هذا کله باطلا حتی لا یقع الطلاق والعتاق بهذه الایمان بحال لان السبب لما کان موجودا عند التعلیق لابد من وجود الملك فی المحل لانه لا یتحقق بدون الملك فیشترط قیام الملك فی المحل لیتقرر السبب ثم یتأخر الحکم الی وجود الشرط بالتعلیق * وجوز تعجیل النذر المعلق ای المنذور المـالی بان قال لله علی ان اتصـدق بعشرة دراهم ان فعلت کـذا فتصدق بهـا عن النذر

(قبل)

ولذلك ابطل تعلیق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجیل النذر المعلق وجوز تعجیل کفارة الیمین وقال فی قول الله فمن لم یستطع منکم طولا ان تعلیق الجواز بعـدم طول الحرة یوجب الفساد عنـد وجوده وقال لان الوجوب یثبت بالایجاب لو لا الشرط فیصیر الشرط معدما ماوجب وجوده لو لا هو فیکون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا یلزم ان تعجیل البدن فی الکفارات لا یجوز علی قوله لان الوجوب بالسبب حاصـل ووجـوب الاداء مـتراخی بالشرط والمالی یحتمل الفصل بین وجوبه ووجوب ادائه واما البدنی فلا یحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم یبق الوجوب ولنا ان الایجاب لا یوجد الا رکنه ولا یثبت الا فی محـله کشرط البیع لا یوجب شیئا وبیع الحر باطل ایضا وههنـا الشرط حال بینـه بین المحل

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجوب السبب الموجب فيجوز * وجوز تعجيل كفارة اليمين يعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم * اى حلفتم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات * اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة * فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات * اى فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات * والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه * وكذلك وصفت الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لايجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة * والحاصل ان جواز نكاح الامة معلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما وينتفي بانتفاء احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته * وهي عدم الطول الحرة * وكون الامة مؤمنة * وخشية العنت وهو الزنا * وان لايكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط * ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله * المحصنات المؤمنات * حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لايكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة * لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح * وذكر في التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال * ان ينكح المحصنات المؤمنات * وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة * والثاني وهو الاصح لايجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لايجوز له نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة و الذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها او ان اثبت الحكم في المؤمنات * ولا يلزم اي على ماذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور المالي بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدني في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل ازهاق الروح في كفارة القتل او نذر لله على ان اصوم او اصلي ركعتين ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز * لان الحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا تثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب * فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لا في حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك النصاب لكماله في ملك كافر لا يكون سببا ايضا * ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلا الى الارض * ولان الاتصال الشرعي يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسي فان فعل النجار

(مالم)

مالم يؤثر فى المحل وهو الخشب لاينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار * واذا لم يتصل الى المحل لم يصير قوله انت طالق علة * وكان ينبغى ان يلغو مالم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحاله عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر فى المجلس حتى لو عاقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله * قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد * ونظيره من الحسيات الرمى فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمى ترس منع الرمى من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا فى هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز فى هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا التنجيز بكلام صحيح شرعا عمل فى حقه ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم فى ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل فى ذلك الوقت كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله * فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق العبد * قلنا انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدى حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وصار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره فى المستقبل ويقدر على الامتناع عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقى غير مضاف اليه) اى غير متصل بالمحل * الا ترى توضيح لقوله لا ينعقد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقررا عند ثبوته والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا * وهذا لانه جعل جزاء الشرط لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ماعرف وقصده من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفى تحقيقه اعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه

فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا ترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق يمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانه لا يجب الا بالحنث

فلا يكون سببا قبل وجود الشرط * وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة
لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع
والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق
مانعا عنها * ولهذا ذكر فى نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا
فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله على ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز
لوجود السبب فى الاضافة وعدمه فى التعليق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة
لانها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف
يكون مفضية الى ما هى مانعة عنه * وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر
يعنى كما ان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى
مع الحنث لان الحنث ينافى اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق
اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من
اوصاف السبب ان يتصور تقرره عند وجود المسبب * فان قيل هذا خلاف النص
والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال
فى العرف ايضا * كفارة اليمين والاضافة دليل السببية * والدليل عليه ان الصبى او المجنون
لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث
تلزمه الكفارة وكذا فى اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند
الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه
يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث
لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يتوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة
لانه يفضى الى القتل بواسطة السراية * قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هى
سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين
لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانهما
يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب * وذكر فى الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا
عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء
والخلف يخلفه فى البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع
بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما اشتراط
الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب
الملزمة لا يصح الا من الاهل * فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله
يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت منى لم يتصل بقوله حر لم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم الاصلى كما كان قبل اليمين

(لا بد)

لابد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح فضى الى الالم والالم يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ماذكرنا فكيف ان يكون اليمين مفضية الى الحكم كذا فى طريقة الامام البرغرى * وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعنى تبين ان التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا تمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم فى الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين فى الذمة ولا ثبوت الملك فى المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لايتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصلى اى العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا لمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والافلا * ففى قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم طولا * الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم * فيجب القول به اذلم يعارضه التعليق بالشرط * وفى مثل قوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا * فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا * لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ماذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل المقصود ايضا * وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاء صاحبه لانه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضاء صاحبه فيحصل مقصوده * والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى * وقوله بان يجعل بدل من به * والباء فى بادنى متعلقة بيجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار ثمة داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلقه حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير لازم بادنى الخطرين فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى مانحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المغرب * فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق * وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على اذ هى المستعملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك خيار الحكم فى الشرع قوله (ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق) بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر فى الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع * وذكر فى الملخص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا فى هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا اعرف مذهبه فيها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى الوسيط للغزالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير الملك فى قول بل يثبت الملك للمشترى لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا المقصود بنفى اللزوم فلا حاجة الى نفى الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب * واذا بطلت العلقة اى التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كأنه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتصرة عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به

الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك فى المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذى نتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى * فان قيل جميع ما ذكرتم يبطل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فنحن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهرى وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هى طالق ثلاثا فتحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعى وعامر الشعبى وسالم بن عبدالله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يحتمل التأويل او يتوهم انه لم يبلغ كافتهم اولم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر فى الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب لما لم يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا فى الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لانا قد بينا يعنى فى المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان فى البدنى مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفى الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو كالكفار بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله فى المالى فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال فى حقوق العباد اما فى حقوق الله تعالى فلا لان العبادة فعل لا مال وانما المال آلته

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا * فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره * ومن لم يستطع منكم طولا * الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجود فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن الاول حتى او عزله عن احدهما بقي له الاخر * فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجئ يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني * فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثاني حتى باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعني بنى زفر مذهبه في ان تنجيز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اى بالتعليق يعني لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى المحل * لم يشترط قيام المحل اى بقاؤه

(لبقائه)

قال زفر ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فاذا حلف بالطلاق الثلث ثم طلقها ثلاثا لم يبطل اليمين وكذلك العتق وانما شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح بالحال فاذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجوده عند وجود الشرط لامحالة وزوال الملك في المستقبل سواء الاترى ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل للحال معدوما فلو كان التعليق يتصل بالحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها

* لبقائه ای بقاء الایجاب المعلق یعنی التعلیق لان اشتراطه لتمام السبب و ثبوت الحکم عند الوصول الیه بمنزلة اشتراط الملك فکما لا یبطل التعلیق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعتقه او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا یبطل بزوال المحلیة ایضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج آخر ثم عادت الی الاول * وکذلك العتق ای وکالطلاق المعلق العتق المعلق فی انه لا یبطل بالتنجیز حتی لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم یبطل التعلیق حتی لو ارتدت و لحقت بدار الحرب ثم سبیت و ملکها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده و لم تعتق عندنا * وقوله وانما شرط الملك جواب عما یقال لما لم یشترط الملك و المحل حال بقاء التعلیق لعدم انعقاد الایجاب سببا فیها ینبغی ان لا یشترط فی حال الابتداء ایضا لان المعنی المذکور یشمل الحالین فیصح قوله لاجنبیة او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق و الاجماع بخلافه فعرفنا انه لا یستغنی عن المحل فبفواته یبطل * فقال انما شرط الملك فی الابتداء لانعقاد هذا الکلام یمینا لا لحاجة الایجاب الی المحل و ذلك لان المقصود من الیمین تأکید البر بایجاب الجزاء فی مقابلته فلا بد من ان یکون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند فوات البر لیحمله خوف نزوله علی المحافظة علی البر و ذلك لقیام الملك حال وجود الشرط و تلك الحالة مترددة بین ان یوجد فیها الملك فیتحقق الجزاء و تظاهر فائدة الیمین و بین ان لا یوجد فیها الملك فلا یلزمه الجزاء فتخلو الیمین عن الفائدة فشرط الملك فی الابتداء لیترجح جانب وجود الملك علی عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فی کل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فینعقد الیمین فتبین ان اشتراط الملك لانعقاد الیمین لا لحاجة الایجاب الی المحل حتی لو کان الملك متیقن الوجود عند نزول الجزاء لا یشترط الملك و لا الحل فی الحال ایضا بان قال لاجنبیة او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح و انعقد الیمین * فاذا وقع الترجیح ای جعل بوجوده فی الحال حصل و ثبت رجحان وجود الملك علی عدمه حال فوات البر و انعقد الیمین صار زوال الحل فی المستقبل بایقاع الثلاث و زوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حیث ان زوال کل واحد منهما لا ینافی وجوده عند الشرط لا محالة اذ یحتمل ان یحدث کل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقیت الیمین بعد زوال الملك بناء علی هذا الاحتمال تبقی بعد زوال الحل بناء علیه ایضا * وقوله الا تری توضیح لتعلیل بطلان الایجاب یعنی بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فی الحال فلا یشترط المحل لبقائه و الدلیل علی عدم اتصاله بالمحل صحة تعلیق طلاق المطلقة ثلاثا بنکاحها و لو کان للتعلیق اتصال بالمحل لما صح هذا التعلیق لبطلان المحلیة بالکلیة قوله (وطریق اصحابنا لا یصح) الی اخره * لعلمائنا رحمهم الله فی هذه المسئلة طریقتان * احدهما ان الیمین تبطل بفوات الجزاء کما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان الیمین لا تنعقد الا بهما بل افتقارها الی الجزاء اکثر من افتقارها الی الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط و لما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطریق اصحابنا لا یصح الا ان یثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله لیشترط قیام محله و اما قیام هذا الملك فلم یتعین

الجزاء كان اولى وههنا قد فات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن فى ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزاء بتمامه كان الباقى مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبى لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثانى ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق ببطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا فى الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين * فحاصل الطريق الاول تعيين طلقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثانى اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ولو تعين طلقات ذلك الملك ينبغى ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذى كان فى ملكه وقت اليمين والطريق الثانى لا يتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثانى وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول * فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعنى الطريق الاول والثانى جميعا * الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثانى وبعد ما ثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية فى باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بينا انه اى المعلق ليس بتصرف فى الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا * ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل فى النفى ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام الحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون الحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات الحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس بتصرف فى الطلاق ليصح باعتبار الملك

(تطليقات)

تطليقات ذلك الملك * وفى بعض النسخ فاماقيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليمين بالاول يبطل ولا يبطل بالثانى لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينعقد سببا حقيقة لابد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك فى المحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم يتعين اى لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس بتصرف فى الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغى ان لا يشترط الملك الا حال وجود الشرط الا انه شرط فى الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره * والطريق فى ذلك اى فى اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافتقاره اليه * ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان اليمين تعقد للبر ولابد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى موجبه الاصلى لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به يثبت للمعلق فى الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب فى ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان تملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر فى الجامع ولو اقر ان هذا الالف فى يدى غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لى عليك الف درهم من ثمن بيع قد قبضته فانه يقضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا فى سببه وذلك لا يمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ فى شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندى فقال المقر له لا ولكن لى عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك لاشئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة الشئ لا تستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت فى غير المحل وشبهة البيع لا تثبت فى غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول لمانع وقط لا يدل دليل على مدلول فى غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق فى البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ فى بعض مصنفاته من اصول الفقه فى اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق فى ذلك ان تعليق الطلاق له شبه بالايجاب وبيانه ان اليمين تعقد للبر ولابد من كون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك ههنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقدر ما يجب لا يستغنى عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عرضية الوجود للجزاء واذا ثبتت عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لابد لها من محل تبقى فيه كما لابد لها من محل تنعقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما وانما لا نشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفي الابتداء شرطناه لما ذكرنا * ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم تبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة * ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسيئة بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجردة فتعلقت بذمة الحالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق * ولا يقال لا نسلم ان تعليق الشيء بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطليق علة للطلاق * لانا نقول الطلاق متعدد والتطليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشيء بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضي * بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست بمتعددة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة او بشبهتها لا محالة * فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اي شبهة الثبوت * مستحقا به اي ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم تبق * بهذه المعارضة اي بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة * واعترض عليه بانا قد سلمنا ان في التعليق شبهة الثبوت في الحال وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لا نسلم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعليق بذمة الحالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمرأة فاذا ابطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به

فى التعليق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لان يبقى بدون ذلك كان اولى * واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه فقال صحة اليمين فى تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل فى المستقبل فان النكاح لا يوجد الا فى المرأة المحللة وذلك لم تفت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم فى الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين * ووجه اخر وهو انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء فى الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كأنه واقع فى الحال وفى تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا فى تلك الحالة لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اى ساقطا لعدم الحاجة اليها * فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اى بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة * وذكر فى بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن الحل والملك فى الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهى المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان فى حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمى فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التى ذكرناها فى التنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة فى حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعنى تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهى ان لتعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعنى به ان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط * واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط ينجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرمانى رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل فى التحقيق وهو منعه عن الوطئ والحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجدد نزل * واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات الحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره فى منع الزوج عن الوطئ

فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلث منصوصة فى كتاب الطلاق وفى الجامع ايضا نص فى نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الاان ابتداء الظهار فى غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفى غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله فى ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق * فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد فى غير الملك فلا يبطل لعدم الملك * والايلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية * وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق * واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها فى العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين * وعن الثانى بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد فى الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له الآن لقيام النسب فى الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ لا وجه الى ذلك لانها منصوصة فى كتاب الطلاق وفى ايمان الجامع نص فى نظيره اى نظير المذكور وهو ما اذا قال لحرة ان ارتدت فسبيت فملكتك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها عتقت * قال الشيخ فى شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان ايجاب التحرير باليمين لا يبقى بعد العتق وقد صح استيافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا فى الطلاق اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص فى هذا كذا فى ايمان الجامع فى باب الحنث فى ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره * يعنى حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعى ابعد من الصواب من الجملة التى سبق تقريرها لان فيه اضافة النفى الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفى الى الموجب فلهذا كان ابعد من الصواب * والمطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع فى جنسه مثل رجل ورقبة * فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا النكرة فى سياق النفى والنكرة المستغرقة فى سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق لا يكون شايعا فى جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعد من هذه الجملة ماقال الشافعى رحمه الله من حمل المطلق على المقيد فى حادثة واحدة بطريق الدلالة لان الشئ الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا مع ذلك

(الرجل)

الرجل وانت * وذكر فی اصول الفقه الامام الرازی ان كل شیٔ له ماهية وحقيقة وكل امر لایكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغایرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حیث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحد فهما قيدان مغایران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ینفك عنهما فاللفظ الدال علی الحقيقة من حیث انها هی من غیر ان تكون فيه دلالة علی شیٔ من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال علی واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيدان زائدان علی الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيد علی وجوه * اما ان يكون ورودهما فی سبب حكم فی حادثة او شرطه مثل نصی صدقة الفطر علی ما سيأتی * او فی حكم واحد فی حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل فی الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة * او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا * او فی حكمين فی حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك * او فی حكمين فی حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع فی كفارة القتل واطلاق الاطعام فی كفارة الظهار * او فی حكم واحد فی حادثتين كاطلاق الرقبة فی كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فی كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق الاصوليون علی انه لا حمل فی القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة فی الجمع بينهما * وذكر بعض اصحاب الشافعی الحمل فی القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب الشافعی علی وجوب حمل المطلق علی المقيد فی القسم الثانی * واختلفوا فی القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعی الحمل واجب فی القسم الاول من غير حاجة الی قياس ونحوه * وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه * واتفق اصحابنا فی القسم الاخير علی ان لا يحمل المطلق علی المقيد فيه وعند اصحاب الشافعی يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق علی المقيد بموجب اللغة من غير نظر الی قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذی سبق الی الفهم معناه كقوله تعالی * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل علی المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم * هذا حاصل ما ذكر فی عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعی * وتبين بهذا ان المراد من استبعاد الشيخ حمل المطلق علی المقيد فی حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق فی السبب او الشرط لامكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه علی ما تبين فی اخر هذا الفصل * واستدل من اوجب الحمل فی حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق فی السبب والشرط او فی الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد فی شیٔ واحد اذا لم يكونا فی حكمين والشیٔ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافی فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنی الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد ای لا يدل عليه ولا ينفيه * والمقيد ناطق به ای يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولی بان

والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولی كما قيل فی قوله عليه السلام فی خمس من الابل شاة

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ماهو المختار لانهما فيثبت الحكم مقيدا بهما * كما قيل فى نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * فى خمس من الابل شاة * محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * فى خمس من الابل السائمة شاة * وكما قيل فى نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة فى الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اى الاطلاق والقيد فى حادثتين فى حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيهما على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد فى كل موضع اكتفاء بذكره فى موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * اى والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر * نحن بما عندنا وانت بما * عندك راض والرأى مختلف * اى نحن بما عندنا راضون * وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة فى وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان فى كفارة القتل لزم فى الظهار كان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل فى كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لايجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهى كما لايجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى فى احدهما الاطلاق وفى الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك فى انه لاتناقض فى شئ منه ولا اختلاف فاما فى دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته على غيره وثبوت القيد فى الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله فى الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على مامر بيانه فلما كان النفى حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بعلة جامعة كما اذا كان النفى منصوصا وكما يتعدى الاثبات * والرقبة فى كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية الى مافيه نص بالابطال * لانا قدبينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل فى نصوص العدالة واذا كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم فى القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لايوجب الا الوجود

له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي * فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخص الشيخ طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما على الاخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم تثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب حملا للمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الطهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثابتة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث * وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركانها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية في الوضوء * ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشتراط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل * لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثتين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا تلتفت الى ماتوهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين * وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لا محالة ضرورة * وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابداً

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق فى سبب الحكم فى صدقة الفطر او فى نوعين مختلفين من حكم السبب كما فى كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا فى شئ واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما فى حديث الاعرابى قال له النبى صلى الله عليه وسلم * صم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الزكوة فى اثناء مسئلة ان المطلق محمول على المقيد فى هذا الباب لانهما فى حادثة واحدة فى حكم واحد * وذكر فى شرح كتاب الايمان فى اشتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد فى الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة فى حكم واحد فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر فى الميزان واختلف عندنا يعنى فى حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما فى حادثتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة اولا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر فى شرح التأويلات فى تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق فى الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافى * ورأيت فى التلخيص فى اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا فى موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقييده لان التقييد زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى فى موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم * وفى موضع آخر * فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما مسفوحا * وهكذا ذكر فى عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعى من القواطع والمستصفى والمحصول وغيرها فتبين ان الحمل فى حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدا ما ذكرنا قوله (لقوله تعالى * يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله * ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثروا مسئلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة فى زمان الوحى وهو ما دام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكم تلك التكاليف التى تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم فيه ان العمل بالاطلاق واجب

(لقوله)

لقوله وان تسألوا عنها الاية فجعل الجملة الثانية مستأنفة لا صفة لاشياء * ثم ظاهر الاية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا و فى الرجوع الى المقيد لنعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله كما كان فى السؤال ذلك يوضحه ان النهى ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام * اتركونى ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسألتهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة فى امهات النساء بالدخول بالبنات * يقال فرس بهيم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات * وهو اى العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء لورودها مطلقة فى قوله عز اسمه * وامهات نسائكم * قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مبهمة فى كتاب الله فابهموها اى حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وما روى عن على رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لثبوت الحرمة فى الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة فى الخبر * ولان القيد اوجب الحكم ابتداء يعنى لا نسلم ان المقيد يوجب النفى عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لفواته كما قال الشافعى بل المقيد اوجب الحكم فى محله ابتداء من غير تعرض له بالنفى عند العدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود القيد * لا لان النص اى المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز فى كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحريم النصف وذبح الشاة لا لان القيد نفى جوازه او الكفارة فى نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة * كذا فى التقويم * صيغة يعنى عبارة واشارة * ولا دلالة لان النفى ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم فى محل بوصف مستغن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا * فيصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفى فيلزم منه حمل المطلق على المقيد * احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل * او لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فما وراءه يكون احتجاجا بلا دليل * بمقتضى كل نص اى بموجبه * الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم ممكن العمل به * وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجح للبعض فكان كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فلا يجب العمل به الا بالبيان * والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء ولان القيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لا لان النص نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الاترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذى هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفى عند العدم * وتحقيقه ان الاصل فى ايجاب النفى عند العدم هو الشرط عند الشافعى رحمه الله ثم انه الحق الوصف به فى هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع اولا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اى الشافعى ان القيد بمعنى الشرط فى جميع الصور فان القيد فى قوله تعالى * من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة الينا فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا اذ القيد انما جعل فى معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكرا لفظا او معنى كما فى قول الرجل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه فى باب الفاظ العموم فاما اذا كان معرفا كقوله هذه المرأة التى اتزوجها فهى طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين * اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان فى مسئلتنا بمعنى الشرط * ولانا قلنا يعنى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا * بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفى فى محله وانه يمكن تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعنى لا نسلم انه يثبت النفى فى غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت فى السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة فى السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون فى معنى الجناية كالظهار واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذى تعلقت به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جناية من الظهار واليمين * لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل بالعمد كما تتعلق بالخطاء وباليمين الغموس كما تتعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة فى الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان فى هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى الاشياء الثلاثة فى اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط الاترى ان قوله من نسائكم معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا انه النفى ثابتا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة فى السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفى الحكم صورة ومعنى حتى وجب فى اليمين التخيير ودخل الطعام فى الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

(لم)

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيما يعني في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض * ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت اسماً فهي مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وافطار والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز رد بعضها الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام * على ان باب القتل مغلظ قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ * ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال) متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدي العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي بل اعدي القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي يثبت به في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز * لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه وبقي ما وراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطلا للنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع منه مطلق ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونبين بعد * فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية فاسدة للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدي القيد الزائد ثم النفي يثبت به قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحريم بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق

فيمابعد بخطوط والحكم الواحد لايقبل وصفين متضادين فاذاثبت تقييده بطل الطلاقه * ويمكن ان يجاب عنه ايضابان مثل هذاالاجتماع لايوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة ولم يوجد الاترى ان الزيادة على النص لاتجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي بالدليل الظني فلمالم يجز ابطاله بالقيدالثابت بخبرالواحد فلان لايجوز بالقيدالثابت بالرأى الذي هودونه كان اولى * فصارت التعدية لمعدوم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهي في لابطال للعاقبة * وقوله لابطال مع متعلقه خبر صار اى صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي لايصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود يصلح حكماشرعيا وهوالاطلاق اوجواز التحرير الكافرة يعني ادى تلك التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه * اواللام في لمعدوم هي الدالة على الغرض اى صارت تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لايصلح حكما شرعيا اى الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا اثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية * فكان هذا ابعد عن الصواب مما سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران * وهذا امر ظاهر التناقض اى اعتبار ماليس بحكم شرعي وتعديته لابطال حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما وجب اسقاطه واهداره واهدار ماوجب اعتباره * والسنة المعروفة قوله عليه السلام * ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل ثلاثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ * قوله (وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا) اى نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التتابع في صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * كما ثبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة * وقرائته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتهرا وقرائته كانت مشتهرة في السلف حتى كانت تتعلم في المكاتب كذا في الاسرار * قال الغزالي رحمه الله هذاضعيف لانه ان نقله من القران فهو خطاء قطعا لانه وجب على الرسول تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لايجوزله مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهباله لدليل قددل عليه واحتمل الخبر وماتردد بين ان يكون خبرا اولايكون لايجوز العمل به وانما يجوز العمل بمايصرح الراوى بسماعه * قلت هذا كلام واه لان ابن مسعود نقله وحيامتلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه وحيا متلوا لعدم شرطه وهو التواتر يبقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولا عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة

(بقولهم)

فصارت التعدية لمعدوم لايصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل اوجبت نسخ لاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قرائة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة * الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا من الله * وبقاء حكمه بهذا الطريق * وانكم قد قبلتم خبر عائشة رضى الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وكان مما تتلى مع ان عايشة نسيت النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولى بالقبول * وكيف يحمل على انه نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه فى كتاب الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا يلزم عليه اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه فى صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل بالقرائتين فى اليمين بل عملنا بالمقيدة وهى قراءة ابن مسعود حملا للمطلقة عليها * لان النصين فى كفارة اليمين وردا فى الحكم وهو الصوم الواجب باليمين * وهو فى وجوده اعنى وجوبه فى نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان فى وقت واحد فى شئ واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا ضرورة * فاما فى صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والآخر جعل رأس المسلم سببا * ولا مزاحمة اى لا تنافى فى الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع * فان قيل فهلا اوجبتم التتابع فى قضاء رمضان كما اوجب البعض بقرأة ابى بن كعب رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق فى حكم واحد * قلنا قرآته شاذة غير مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود وختما من مصحف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا يثبت بالخبر المشهور كذا فى المبسوط * فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فى صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا كان كذلك لم يبق فى ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهى ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا * كيف والحمل يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق معمولا وعدم الحمل لا يؤدى الى ابطال شئ فكان اولى * اليه اشير فى الميزان * فان قيل انكم قد حملتم المطلق على المقيد فى قوله

الفطر ان النبى عليه السلام قال ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقال فى حديث آخر عن كل حر وعبد من المسلمين وعملنا نحن بهما بخلاف كفارة اليمين فانا لم نجمع بين قراءة عبد الله بن مسعود من القراء المعروفة ليجوز الامران والفرق بينهما ان النصين فى كفارة اليمين وردا فى الحكم والحكم هو الصوم فى وجوه لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفى صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع

عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد فى السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ماحملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ماهو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا فى حال قيامها * وقد ترك الشافعى رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة فى الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لا نسلم ان البياعات بالقيمة فى الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب مايؤدى الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجابا له فى حال لا يقبله كذا فى اصول الفقه لابى اليسر قوله (وهذا نظير ماسبق ادرج الشيخ رحمه الله فى هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ماوراء ذلكم * لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا فى المكان * فقال وهذا اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين فى السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ماسبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النفى عند عدمه جاز ان يكون الشئ الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اى بعدم طولها * بقى مرسلا اى مطلقا عن الشرط * مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعنى جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعنى وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ماعلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اى معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان العدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم * فبقى محتملا للوجود بطريقين

وهذا نظير ماسبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفى فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقى مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتداء وجوده فهو معلق اى معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اى محتمل للوجود قبله والعدم الاصلى كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين

وهما الارسال والتعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعي) ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على اصل الشافعي * فقال قال الشافعي رحمه الله صوم اليمين غير متتابع فى قول عملا باطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة فى اليمين على المقيدة بالايمان فى القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعي عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد فى المقيدات وكان مثله فى القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان فى التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين فى التقييد * احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع * والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود لفوات الاستواء فى الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والآخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس فى كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيد الصوم اليمين لانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق فى الكفارة يحمل على المقيد فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس فى الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعي من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع فى صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا فى التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة اوعدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه فى موضعه قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل الليالى وتخلل ايام الحيض فى صوم كفارة الفطر او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لا انه وقع ضرورة قلنا الصوم فى حق المتمتع وجب بدلا والبدل انما يجب فى الوقت الذى يجب فيه المبدل هذا هو الاصل فى الابدال الا ان وقت الاصل فى يوم النحر

وذلك جائز فى كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض لانى وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ماذكرنا فى موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذي هو واصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه * ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

﴿ باب العزيمة والرخصة ﴾

(باب العزيمة) (والرخصة) قال الشيخ الامام رضي الله عنه

* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم * فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين * وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده ابتلانا بما شاء * والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا * ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ما ذكر العزيمة ما هو واصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبها * الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كادة شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما تعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لماهو اصل منها اى من الاحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لاتقييد * ويدخل فى هذا التعريف مايتعلق بالفعل كالعبادات ومايتعلق بالترك كالحرمات * ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا لعارض * سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء * حقا لصاحب الشرع مفعول له اى كانت فى نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له او هو مصدر مؤكد لغيره * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد تعريف الرخصة * وقوله وهو مايستباح مع قيام المحرم تفسير له يعنى اريد بقوله ما بنى على اعذار العباد مايستباح بعذر مع قيام المحرم * فقوله مايستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لعذر احتراز عما ابيح لالعذر ونظائره كثيرة * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة فى الظهار اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق فى حالة ولوجوب الصيام فى حالة اخرى * واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد * ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هى ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان فى معنى الاول وزيادة وهى انه استعمل رخص فى حد الرخصة وان امكن تأويله باللغوى دون الاصطلاحى لان اقله استعمال اللفظ المبهم فى التعريف وهو قبيح * واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لايؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة فى حقه لعدم المؤاخذة * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر فى الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار * وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ماوسع على المكلف فعله بعذر مع كونه حراما فى حق من لا عذر له اووسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب فى حق غير المعذور * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبى عليه السلام * ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بعزائمه * وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه * فان عادوا فعد *

العزيمة فى الاحكام الشرعية اسم لماهو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت فى نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو مايستباح بعذر مع قيام المحرم والاسمان معاد ليلان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهى فى التوكيد

ذكره كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * وسنة * ونفل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة فى انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع فى اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً والفرائض فى الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا اى مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فى التقدير والتناهى يسر ويشير الى شدة المحافظة والرعاية

كيف وفى بعض الرخص يجب تحصيله كما فى تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك فى سقوط الحظر والعقوبة جميعا * والاسمان معادليلان على المراد اى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين فى الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يمينا * لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكنا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومى اليوم الذى مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقولها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا فى الاسرار * وفى الصحاح عزمت عليه اى اقسمت عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل * اى فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق على الحق لانتفاء الوهن وشبهته فى طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الجب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير فى التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل فى هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج * وسنة او نفل ان كان دونه كترك ماقيل فيه لا بأس به * ويؤيده ماذكر شمس الائمة الواجب مايكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة * وذكر فى بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه اوجانب الترك او لا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض * اولا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * اولا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبى عليه السلام وهو السنة المشهورة اولا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثانى فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * اولا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح اذ ليس فى ادائه ثواب ولا فى تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض * والثانى لا يخلو من ان

(يعاقب)

يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب * والثانى لايخلو من ان يستحق بتركه الملامة اولا
والاول هو السنة والثانى النفل * ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل المباح من
العزايم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء فى الشريعة من غير نظر الى
اعذار العباد فكانت من العزايم وان كانت متفاوتة فى انفسها * وكأنه اشار الى رد قول
من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزايم لانها شرعت جبرا للنقصان فى اداء ماهو
عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان فى منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما
رغبوا فى اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى اداء الفرائض بالطريق الاولى
فقال هذه الاقسام الاربعة سواء فى انها شرعت ابتداء لابناء على اعذار العباد فكانت عزايم لوكادة
شرعيتها وان تفاوتت فى ذواتها الاترى ان النفل مشروع ابتداء لايحتمل التغير بعارض
يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وماذكروه مقصود الاداء وليس كلا منافيه * والفرائض
اى المفروضات فى الشرع مقدرة يعنى روعى فيها كلا المعنيين فهى مقدرة لاتحتمل زيادة
ولانقصانا * مقطوعة عما يغايرها من جنسها المشروع كذا فى الميزان * او مقطوعة عن
احتمال ان لاتكون ثابتة لانها تثبت بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسما لمقدر ثابت
بدليل قطعى مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ماجاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او زاد
لايجوز فانه لو قال انا اؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لايكون مؤمنا * وسميت
مكتوبة لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب
من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ماليس بمقدر ولله تعالى ان يأمر
عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف
واليسر وكأنه تعالى لما اوجبه علينا جعله مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى
لامحالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الاترى انه تعالى كيف اعقب قوله
* كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لعلكم تتقون اياما معدودات * منبها على التخفيف بايراد
جمعى القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم
الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة
المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو السقوط) فسر الشيخ الوجوب
بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور فى كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة
هو السقوط مع الهدة والوجب الاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علما اى فى اثبات
العلم اليقينى هو ساقط فى نفسه ملحق بالمعدوم وان كان فى ايجاب العمل ثابتاً موجوداً * هو
الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطا فى حق العلم وصف مختص به لايوجد ذلك فى
الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ماتعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازما به فسمى
بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * او سمى به لانه لما لم يفد العلم اليقينى صار
كالساقط على المكلف بدون اختياره * لا كما يحمل اى يتحمل يعنى لايكون مثل الذى

واما الواجب فانما
اخذ من الوجوب
وهو السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ومعنى السقوط
انه ساقط علماً هو
الوصف الخاص
فسمى به او لما لم يفد العلم
صار كالساقط عليه
لاكما يحمل ويحتمل ان
يؤخذ من الوجبة
وهو الاضطراب
سمى به لاضطرابه
وهو فى الشرع اسم لما
لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة
وتعديل الاركان
والطهارة فى الطواف
وصدقة

يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح صدر * قال الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحدا من غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحد ان الامير قدامر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره فتحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختارا طائعاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية كانت اوغير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان المار ينصت ويجري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر * وسالت باعناق المطي الاباطح * وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول اوغيره ممن هو علم في الدين * وذكر في بعض النسخ لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول اواليها والى سنة الصحابي على ما نبين بعد بل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب في الاخرة وفي المغرب النفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه اونصفه ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمي ولد الولد نافلة لذلك اي لكونه زايدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه * وبصوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا * والصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر * فقوله ما ثبت بدليل قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد يثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى * وافعلوا الخير * وكلوا واشربوا * واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * وبقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم به * وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض اذا تركا الصوم وما تاقبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب * وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب * واما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع

الفطر والاضحية والوتر والسنة معناها الطريق والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف الاشتقاق وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ما شرع له الجهاد وسمي ولد الولد نافلة لذلك

(فقيل)

فقيل مافعله خير من تركه في الشرع * وقيل هو مايمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه * وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المضيق * وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به * وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا * وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ماهو من اركان الشرايع لا ماهو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله * ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا * وطائفة قد اكفروني بحبكم * وطائفة قالوا مسيئ ومذنب * كذا في المغرب * واما حكم الوجوب اي الواجب فلزومه عملا لا علما اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني * ويفسق تاركه اذا استخف * اذا ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا او لا هذا ولا ذاك ترك غير مستخف ولا متأول * ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض * وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا او فسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات التضليل في القسم الاول فيكون معنى ماذكر هنا ويفسق تاركه ويضلل اذا استخف * والمذكور في التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني * قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا او مظنونا به * وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد فاما متأولا فلا وانكر الشافعي رحمه الله هذا القسم والحقه بالفرائض فقلنا انكر الاسم فلا معنى له بعد اقامة الدليل على انه يخالف اسم الفريضة وانكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدلائل نوعان مالا شبهة فيه من الكتاب والسنة ومافيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما و مباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما فى لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به و بين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فانى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالى رحمه الله واصحاب ابى حنيفة رحمه الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر فى اصطلاحات بعد تفهم المعانى * فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب * وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل * وكان قيام ثلث الليل فرضا فنسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول اوفى صلوة الليل على القول الثانى * وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتعين القرآءة فى الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقرآءتها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قرآءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيهما * ولا يقال قد خص من النص ما دون الاية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره يكفر فيخص ما دون الفاتحة بالخبر ايضا * لانا نقول عدم جواز ما دون الاية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قرآءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا * ولهذا لا يحرم قرأة ما دون الاية على الجنب والحايض لانها لا تسمى قرائة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن ما دون الاية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواه بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغيير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل لحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطاء فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعى فى الحج والعمرة وما اشبه ذلك

(المتواترة)

المتواترة فی اثبات الفرضیة کما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحدیث حتی کان الثابت به مثل الثابت بالکتاب فی العمل من غیر تفاوت بینهما فقد اخطاء کما بیناه فی باب احکام الخصوص * وماذکروا ان ثبوت العلم بالکتاب وخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد کاف لاثبات التفاوت بینهما لایغنیهم شیأ لانه لابد من ظهوره فی وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت الدلیلین فی ذاتیهما ضعفا وقوة وذلك فیما قلنا حیث راعینا حد الکتاب الثابت بالیقین بان لم یلحق خبر الواحد به زیادة علیه وراعینا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به * وکذا السعی فی الحج والعمرة بالجر یعنی السعی بین الصفا والمروة فی الحج والعمرة واجب عندنا ولیس برکن حتی لو ترکه رأسا فی حج او عمرة یجبر بالدم ویتم الحج والعمرة وعند الشافعی رحمه الله هو رکن ولایتم حج ولا عمرة الا به لانه علیه السلام سعی بین الصفا والمروة وقال لاصحابه * ان الله تعالی کتب علیکم السعی فاسعوا * ولقوله علیه السلام * ما اتم الله لامرئ حجة ولا عمرة لایطوف بهما بین الصفا والمروة * الا انا تمسکنا فی ذلك بقوله تعالی * فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطوف بهما * ومثل هذا اللفظ یوجب الاباحة لا الایجاب الا انا ترکنا ظاهره فی حکم الایجاب بدلیل الاجماع فبقی ماوراءه علی ظاهره وعملنا بخبر الواحد فی اثبات الایجاب دون الرکنیة علی ما بینا * وان قرأت والعمرة بالرفع فمعناه وکذا العمرة واجبة ولیست بفریضة * وقال الشافعی رحمه الله هی فریضة مثل الحج لما روی زید بن ثابت رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال * العمرة فریضة کفریضة الحج * وعندنا لما ضعف الدلیل عن اثبات الفرضیة لکونه خبر الواحد ثبت به الوجوب * وما اشبه ذلك ای المذکور مثل صدقة الفطر والاضحیة وقرائة التشهد والصلوة علی النبی لان هذه الاشیاء لما ثبتت باخبار الاحاد کانت من الواجبات لا من الارکان * ولایلزم القعدة الاخیرة لانها ثبتت باتفاق الاثار انه علیه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخیرة کذا فی الاسرار * ولان الخبر الموجب لها التحق بیانا بمجمل الکتاب علی ما عرف قوله (وکذلك تأخیر المغرب) ای ومثل وجوب ماذکرنا من الاحکام تأخیر المغرب الی العشاء بالمزدلفة لیلة النحر حیث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ماروی ان اسامة ابن زید رضی الله عنه کان ردیف رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الطریق الی المزدلفة فقال الصلوة یارسول الله * فقال الصلوة امامك * ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المکان لان الصلوة فعل المصلی وفعله لایتصور امامه فثبت ان التأخیر واجب * فاذا صلی المغرب بعرفات او فی الطریق بعد غیبوبة الشمس او بعد غیبوبة الشفق یؤمر بالاعادة عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف رحمهم الله لایجب الاعادة وکان مسیئا لانه اداها فی وقتها الثابت بالکتاب او السنة المتواترة الا ان التأخیر سنة فیکون مسیئا بترکه * ولهما ان وقت المغرب فی هذا الوقت وقت العشاء ومکان الاداء مزدلفة بالحدیث فاذا اداها قبل وقتها او فی غیر مکانها اوجب علیه الاعادة عملا بالسنة کما فی سائر الصلوات اذا ادیت قبل وقتها وکالجمعة وصلوة العید اذا ادیتا فی غیر المصر او فنائه وکالظهر المؤدی فی المنزل یوم الجمعة فان لم یفعل ای لم یعد حتی طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وکذلك تأخیر المغرب الی العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد واذا صلی فی الطریق امر بالاعادة عند ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فان لم یفعل حتی طلع الفجر سقطت الاعادة لان تأخیر المغرب انما وجب الی وقت العشاء وقد انتهی وقت العشاء فانتهی العمل فلا یبقی الفساد من بعد الا بالعلم وخبر الواحد لایوجبه ولا یعارض حکم الکتاب فلا یفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما فى الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم * ولا يعارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اى بفتح الياء العشاء الاولى وهى المغرب المؤداة * او بضمها يعنى لا يفسد تذكر الصلوة التى وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب فى الصلوات) اى الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء فى مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء فى وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها فى وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم فى كثرة الفوائت لانه فى معنى ضيق الوقت لتأديه رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا * فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء فى الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفى ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم فى خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة فى الطواف * قلنا هذا لا يلزم اباحنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر فى شرح المبسوط فى هذه المسئلة محتجا لابى حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو شئ يفتى به فى الوقت حتى يعيده ثانيا فى الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فمتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد فى مقابلته معارضا له * قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا بحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به

(اشار)

اشار محمد فی الکتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلی المغرب فی الطریق فانه یعید فاذا لم یعد حتی طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة ادیت فی وقتها الی اخر ما ذکرنا فکذلک ههنا * واما ابو یوسف ومحمد رحمهما الله فیقولان ان الجواز وان ارتفع فی اول الوقت لکنه مباح لان تفویت الجواز فیه مباح بترک الصلوة مختارا فلان یجوز ذلک بالخبر اولی ولما لم یجز تفویته عن الوقت اختیارا لایجوز بخبر الواحد ایضا ولانا مارفعنا الجواز لکن اخرناه الی ما بعد الفائتة واذا لم تقدم الفائتة لم یحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخیر والثانی ابطال * والتأخیر اهون منه فوجب القول به کذا قال شیخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذکر فی بعض الفوائد ان کثرة الفوائت لما التحقت بضیق الوقت فی سقوط الترتیب کان قلتها بمنزلة سعة الوقت فی وجوب الترتیب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت کان بمنزلة وجوبها فی الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فکان وقت العمل بخبر الواحد باقیا تقدیرا * وتبین بما ذکرنا الفرق بین وجوب تعیین الفاتحة ووجوب التعدیل واشترط الطهارة فی الطواف وبین وجوب الترتیب فانا لو اوجبنا التعیین او التعدیل او الطهارة علی وجه یؤدی الی فساد الصلوة والطواف یلزم نسخ الکتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتیب عند سعة الوقت علی وجه یؤثر فی فساد الوقتیة لایؤدی الی نسخ الکتاب بل یکون تأخیرا لحکمه مع ان له ولایة التأخیر فوجب القول به عملا بخبر الواحد * فان قیل لما ادی آخر الوقت للوقتیة حتی وجب تقدیمها علی الفائتة ینبغی انه لو قدم الفائتة لایجوز کما لو قدم الوقتیة علی الفائتة فی اول الوقت لایجوز لتعینه وقتا للفائته * قلنا المنع عن تقدیم الوقتیة فی اول الوقت لمعنی یختص بها بدلیل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم یمنع عنه فیوجب الفساد اما المنع عن تقدیم الفائتة فی اخر الوقت فقد ثبت لمعنی فی غیرها وهو ان لایؤدی الی تفویت الوقتیة عن الوقت ولهذا یکره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم یوجب الفساد کذا ذکر فی شرح القدوری لابی نصر البغدادی رحمه الله قوله (وثبت الحطیم من البیت) وهو اسم لموضع متصل بالبیت من الجانب الغربی بینه وبین البیت فرجة * وسمی بالحطیم لانه حطم من البیت ای کسر فعیل بمعنی مفعول کالقتیل والجریح * اولان من دعا علی من ظلمه فیه حطمه الله کما جاء فی الحدیث فکان فعیلا بمعنی فاعل کالعلیم * ثم یجب علی الطائف ان یطوف وراء الحطیم من البیت ولا یدخل تلک الفرجة فی طوافه لانه قد ثبت انه من البیت بخبر الواحد وهو ماروی ان عایشة رضی الله عنها نذرت ان تصلی فی البیت رکعتین ان فتح الله تعالی مکة علی رسوله فجاء بها النبی علیه السلام عام حجة الوداع لیلا الی البیت فصدها خزنة البیت وقالوا انا نعظم هذا البیت فی الجاهلیة والاسلام ومن تعظیمها ان لانفتح بابه فی اللیالی فاخذ رسول الله صلی الله علیه وسلم یدها وادخلها فی الحطیم وقال * صلی ههنا فان الحطیم من البیت الا ان قومک قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البیت ولولا حدثان

وثبت الحطیم من البیت بخبر الواحد فجعلنا الطواف واجبا لایعارض الاصل

عهدقومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعدالخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك * فجعلنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر وجعلنا الطواف على الحطيم به اى بهذا الخبر واجبا * لايعارض الاصل اى لايساويه حتى لوتركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد * ولورجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم * ولوتوجه الى الحطيم لايجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلايتأدى به ماثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قوله (وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيماسلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الاان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانبينه بمدوذ كرابو اليسر واماالسنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لايلام على تركه ولايلحق بتركه وزر * واما التراويح في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهذا ممايندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ماواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه السلام فاماالنفل الذى واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لايرون اقوال الصحابة حجة فلايجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة * لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عزاسمه * وماآتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا * وبقوله عليه السلام * عليكم بسنتى الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك سنتى لم ينل شفاعتى * والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب اللائمة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى * الاان السنة استثناء منقطع اى لاخلاف في ان تفسير السنة وحكمها ماذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذاقال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحياءها فيستحق اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قدتقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لايجب حمله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب القاضي الامام ابوزيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين* وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا اونهينا عن كذا* تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قدسنوا احكاما كما قال على رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين وجلدابوبكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة* وقدقال عليه السلام* عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى* اطلق اسم السنة على طريقتهم* وقال عليه السلام* من سن سنة حسنة فله اجرها* الحديث وقد عني بذلك سنة غيره* والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما* وقدحكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا اوالسنة ببلدنا كذا فانما يريدبه سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل على الاطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلايجوز تقييده بطريقته الا بدليل* واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لايحمل الاعلى سنته كما لوقيل هذا الفعل طاعة لايحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول فبمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه* وماذكروا من الحديث والاطلاق لايلزم لانا لاننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذا في الميزان والمعتمد وقولهم اللفظ مطلق فلايجوز تقييده من غير دليل قلنا لابد من تقييده امابطريقة الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقييده بالاولى اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها وعند الشافعي رحمه الله المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ماتقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال انه السنة* وهذا اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به* وحجتنا في ذلك ماذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون من الابل ماسقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في ايجاب الارش لا في اسقاطه فهذا شيء يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه اوسنة غيره من الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لاثبات حكم اواستنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد افتى كبار الصحابة مثل على وعمر رضي الله عنهما بخلافه* وفي المبسوط ان ماروى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش مادون النفس في النساء انه لا يتنصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه السنة

لايمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي رحمه الله لايقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لايقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لايصح الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب * عن قول سعيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث * واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد * وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبده قتلناه * فقالا ذلك ردا على من قال منهم بقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اى الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية او اساءة * والاساءة دون الكراهة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لايعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة * والزوائد اى والنوع الثاني الزوائد وهي التي لايتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لايطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولايصير مسيئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لابأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اى على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لابأس لما قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لايوجب شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اى اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة * وان صلين يعني النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر

وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لاقيد فيها فلايقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لايستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان كتاب الصلوة اختلفت فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لابأس به لما قلنا واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب

(لان)

واماالنفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان مازاد على القصر من صلوة السفر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزايم ولذلك صح قاعداً وراكبا لانه ماشرع بلازم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من جنس الرخص

لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فى الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فما ذكرنا امثاله يخرج على هذه الاصل قوله (واماالنفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذالمذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه * وقال القاضى الامام نوافل العبادات هى التى يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا فعوتبنا على تركها * ولذلك اى ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان مازاد على القصر فى صلوة السفر وهو الشفع الثانى نفل لان العبد لا يلام على تركه رأسا واصلا ويثاب على فعله فى الجملة * واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما فى الفجر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه فى الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم فى السفر نفلا * ولا الزيادة على الاية او الثلاث فى القرأة فى الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لانا لا نسلم انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هى كانت نفلا اذ لم يكن فى ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرآن * كانقلاب اليمين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما فى نفسه فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر * فاما الامر بالصلوة فيتناول افعالا مقدرة فالزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا * ولذلك جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته واصالته اذ لو بنى على اعذار العباد لشرع فى وقت العذر لا دائما * ولا يقال لا نسلم انه شرع دائما لانه منهى عنه فى الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لانا نقول هو مشروع فى هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه فى الاصح * ولذا صح قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام * وراكبا مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذى شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناء الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

العوارض فی الحال اذ لو لم یعتبر العوارض ادی الی الحرج فلذلك جوزنا الاداء علی ای وصف نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر ای شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر * من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله (وقال الشافعی) الی آخره اذا شرع فی صلوة النفل او فی صوم النفل يؤاخذ بالمضی فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعی رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع علی هذا الوصف وهو انه غير لازم حتی يثاب علی فعله ولا يعاقب علی تركه وجب ان يبقی كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشیٔ لا يتغير بالشروع الا تری انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدی بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام * واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا فی الباقی كما كان مخيرا فی الابتداء تحقيقا للنفلية لان آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم باللزوم فی الباقی * وقلت انا ان ما لم نفعل بعد ای بعد ما ادی جزأ منه * هو مخير فيه ای فيما لم يؤد لانه نفل فيكون علی وفق الابتداء فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار فی الباقی وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار فی التسليم فكذا اذا صلی ركعة كان بالخيار فی الركعة الاخری * واذا ثبت له الخيار فی الباقی وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدی ضمنا له وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كمسافر صلی الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق زرع جاره او سقی نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له * ولما كان بطلان المؤدی امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو ما اذا شرع فی صلوة او صوم علی ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا فی النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير فی الاداء وان البطلان ضمنی فكذا ههنا * ولا معنی لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتی بكلمة الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقی التزام فلا يلزمه * ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم فاما المقرض او المتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع فی الاعطاء فبقدر ما ادی يصح ولا يلزمه ما لم يعط * يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوی اربع ركعات لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه دل علی ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب فی الذمة بالقول ثم فی النذر يلزمه بقدر ما سمی فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادی وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدی يعنی عند الامتناع عن اداء الباقی * حكما له ای للامتناع

(الثابت)

وقال الشافعی رحمه الله لما شرع النفل علی هذا الوصف وجب ان يبقی كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت ان ما لم يفعل بعد فهو مخير فيه فيبطل المؤدی حكما له كالمظنون

وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما اليه وحق غيره محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدي وغير المؤدي فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداه فقد صار لغيره) يعني صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزأ منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له بالنص ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك * وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل اليه اي الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدي وغير المؤدي يعني لو نظر الى المؤدي يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطلان ولو نظر الى غير المؤدي نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قاله الشافعي * فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هي صلة الترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة * فان قيل لا نسلم ان المؤدي صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لا يحرم ابطاله * ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وعدم ولا تصور للغير بعد العدم * والدليل عليه ان المؤدي باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط * يوضحه ان اداء الباقي لو جعل شرطا لا يخلو من ان يجعل شرطا لانعقاد المؤدي عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا امتناع عن مباشرة شرط الانعقاد لا يعد ابطالا وان قلتم بالثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونه كان الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء * ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدي فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر * قلنا نحن لا ندعي ان المؤدي صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدي متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة * فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة * وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان * ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال * اولئك حبطت اعمالهم * وقال عز اسمه * ولا تبطلوا اعمالكم * ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ماتقدم على وصف العبادة * واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كأن اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ماهو المقصود بالهجرة من تأيد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا مبطل على ماعرف * وقولهم انعقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء * وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا الماتي بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل * وكذا شق زق نفسه فيه مايع لغيره * ومسئلتنا احراق الحصايد وسقي الارض لا تلزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف مانحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا ضيف اليه فيضمن مافسد من الارض والزرع * واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهي عنه لانه ابطل ونقض ليؤدي احسن منه والهادم ليبني احسن مما كان لا يعد هادما كهادم المسجد ليبني احسن منه لا يعد ساعيا في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا فسد قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى * وماذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتطهر واستقبال القبلة * فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى والسنن كثيرة في الصلوة والحج وغير ذلك

(ببعض)

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على اجراء كلمة الكفر انه يرخص له اجراءها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن في اجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة فبقي عزيمة وصار بها مجاهداً

ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزمه المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صبيا كاد يحترق او يغرق وهو قادر على الاستنقاذ ابيح له قطع الفرض واستنقاذ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هي فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته * واما الشروع في النفل قائما واتمامه قاعدا او نية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين ففارقا النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى لا لمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتداءه بالمتنفل لانه في حق نفسه نفل * واما فصل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما لو قال لله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا * ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان لا ينعقد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنفل لا ينعقد قربة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له فجعل منعقدا فيما له فيه نظر وهو انه لو اتمه يصلح سببا للثواب ولا يجعل منعقدا فيما عليه فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعة فيما له فيه ضرر وهو الوجوب * والسنن كثيرة يعني لا احتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة * احق من الآخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر * ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الآخر * اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا * فما استبيح اي سقطت

المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل الترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اى لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قربة كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا هو عين الجهاد * والاصل فيه ماروى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول فقال لا ادرى ما تقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلابة في الدين * وماروى من قصة عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وماوراءك ياعمار قال شر ماتركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد اى فان عادوا الى الاكراه فعد الى الترخص * او فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر كذا في المبسوط * وفى عين المعانى لو عادوا لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل انه لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب * واخذوا خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرأ

(رسولك)

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول
(شعر) ولست ابالي حين اقتل مسلما * على اي جنب كان في الله مصرعي * وذلك
في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلو ممزع * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيب فدعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيقي في الجنة فبهذا تبين ان الامتناع والاخذ
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف اي وكالمكره على
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقية *
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال
الله تعالى اخبارا * وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم
الامور * واذا تمسك بالعزيمة كان مأجوراً * وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره
لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس * ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى
في حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو
ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكاء فيهم فلا بأس
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
في ذلك على ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال
من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يارسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى
فرقهم وقتل هو وان كان لم يطمع في نكاية فانه يكره له هذا الصنيع لانه يتلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكاية في المشركين فيكون ملقيا نفسه في التهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز
الدين * وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه
وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلابد من ان ينكاه
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا يعتقدون حقية الاسلام وقتله
لا ينكاه في باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام * وان كان لا يطمع في نكاية ولكنه
يجرئ به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو
كان على طمع من النكاية لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك
ان كان يطمع النكاية في ارهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكاية
وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة * وفي المغرب يقال نكأت القرحة
قشرتها ونكأت في العدو نكأ اذا قتلت فيهم او جرحت * قال الليث ولغة اخرى نكيت في العدو نكاية

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء
صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسباً مجاهدا وكذلك فيمن اكره على اتلاف مال غيره رخص له لرجحان حقه في النفس فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لقيام الحرمة وهو حق العبد وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات وكذلك صائم اكره على الفطر ومحرم اكره على جناية وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة وامثلته كثيرة

* وعن ابى عمر ونكيت فى العدو لاغير * وعن الكسائى كذلك ولم اجده معدى بنفسه الا فى جامع الغورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد * شعر * اذا انت لم تنفع بودك اهله * ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك هذا) اى وكثبوت الحكم فى المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس لان حقه يفوت فى النفس صورة ومعنى وحق غيره لايفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لايختل بالاكراه فكان فى الصبر آخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل فى ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ فى بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لايرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له ذلك لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه * وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى فى الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة فى الدين واعزازه * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الافطار بقوله * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * فعند خوف الهلاك رمضان فى حقهما كشعبان فى حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر فى فصل الميتة كذا فى المبسوط * وما اشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق المحترمة مثل مال او اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثانى) وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم متراخ عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثانى فما يستباح بعذر مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخى حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه وانما يكمل الرخصة بكمال العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * ولهذا لو ادى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخى فى حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا منها فى المكره على الافطار فى الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلاجرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا فى الحال فلم يعارض الرخصة وهى اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شبيها بالافطار فى غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق يعنى من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكان السبب غير تام فى الحال لامر * كان القول بتراخى الوجوب وحل الافطار بعد ما تم السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس فى الاول مدخل للمجاز بوجه وفى الثانى للمجاز مدخل * والدليل على تراخى الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى ولا شئ عليه كالو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لالزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر فى رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت فى الحال * ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفى قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن على ان الصوم فى السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام فى السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضى الله عنهم * قالوا ان الله تعالى علق الوجوب فى حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام * الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يعم المسافر والمقيم * وقوله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر * لبيان الترخص بالفطر فينتفى به وجوب الاداء لا جوازه * وفى الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه فى الاسرار وغيره قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم فى السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى فى اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * والتردد فى الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخى بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر

من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين فى آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعى عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخى العزيمة الاان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفى ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقالله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً

فى الفطر بل فى العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين فى شهر رمضان ايسر من التفرد به وبعد مضى الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجئ بيانه * فكانت العزيمة تؤدى اى تحصل معنى الرخصة وتفضى اليه وهواليسر من هذا الوجه * فلذلك اى لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهواقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعى رحمه الله الاان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفى الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذبها اولى كما فى القسم الاول * وقد اعرض الشافعى عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اى العمل بها اولى فى احد قوليه اعتبارا لظاهر تراخى العزيمة اى تراخى حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لايجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الاانه ترك فى حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا فى افضلية الفطر وهونظير قول من قال اداء الصلوة فى اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر فى اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغى ان لايجوز الاانه ترك فى حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا فى افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام * ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم * ثم الافضل له فى الصلوة القصر فكذا الفطر فى الصوم يكون افضل * ولنا ماذكرنا وماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى المسافر يترخص بالفطر وان صام فهوافضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث فى الباب كثيرة * وذكر الغزالى فى الوجيز والصوم احب من الفطر فى السفر لتبرئة الذمة الااذا كان يتضرر به * وذكر الخطابى فى معالم السنن اختلف اهل العلم فى افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبى والاوزاعى واحمد واسحق * وقالت طائفة مثل النخعى وسعيد بن جبير ومالك والثورى والشافعى واصحاب الرأى الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبدالعزيز افضل الامرين ماهوالايسر منهما قوله (الاان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعنى اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولوصبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه فى هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهوالصوم من غير تحصيل المقصود وهواقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهوحرام كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار كان حراما * وفى ذلك تغيير المشروع لان المشروع فى حقه اما التأخير او جواز التعجيل على

(وجه)

وجه تضمن يسيرا فاما التعجيل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع * او معناه ان الصوم شرع ليرتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر فى ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع * فلم يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكره واضيف اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو فى الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين * وذكر الشيخ فى شرح التقويم اذا لم يفطر فى السفر او المرض حتى مات كان آثما لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتعجيل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدئا من نفسه بالاحسان لا مقيما حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا * وذكر فى شرح التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغى ان لا يكون آثما بل يكون شهيدا لكونه مقيما حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد فى حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام * من صام فى السفر فقد عصى ابا القاسم * وقوله عليه السلام * الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار فى اباحة الامتناع وفعل الصوم فى حال عدم خوف التلف فدلت على اباحة الافطار مطلقا فى هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون مقيما حق الله تعالى فى الامتناع فيكون آثما والاكراه فى حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط عنا من الاصرار والاغلال التى وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهى لما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم كان السقوط فى حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والفسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا فى حقنا والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة * والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا فى عين المعانى * وفى الكشاف الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة * وكذلك الاغلال مثل لما كان فى شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلى لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثاله ماروى ان النبى عليه السلام رخص فى السلم وذلك ان اصل البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط فى باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه فى السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا

مشروعا فی الجملة فمن حیث سقط فی محل الرخصة اصلا کان نظیر القسم الثالث فکان مجازا اذ ایس فی مقابلته عزیمة ومن حیث انه بقی السبب والحکم مشروعا فی الجملة اخذ شبها بالحقیقة فضعف وجه المجاز فکان دون القسم الثالث ولکن جهة المجاز غالبة علی شبه الحقیقة لان جهة المجاز بالنظر الی محل الرخصة وشبه الحقیقة بالنظر الی غیر محلها فکان جهة المجاز اقوی * روی ان النبی صلی اللہ علیه وسلم نهی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم * کان من عادتهم انهم یبیعون الشیٔ الذی لا یملکونه ثم یشترونه بثمن رخیص ویسلمونه الی المشتری فالنبی علیه السلام نهی عن ذلك ورخص فی السلم للحاجة فشرطت العینیة فی عامة البیاعات لتثبت القدرة علی التسلیم ثم سقط هذا الشرط فی السلم بحیث لم یبق مشروعا حتی کانت العینیة فی المسلم فیه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتیسیر علی المحتاجین لیتوصلوا الی مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الی مقصوده من الربح فکانت رخصة مجازا من حیث ان العینیة سقطت اصلا فیه للتخفیف ولم تبق مشروعة کالاصر والاغلال ولکن لها شبه بالحقیقة من حیث ان العینیة مشروعة فی الجملة وذلك ای کون السلم من هذا القسم او تسمیته رخصة باعتبار ان الاصل فی البیع ان یلاقی عینا لما روینا ولقوله علیه السلام لحکیم بن حزام * لا تبع مالیس عندك * ولنهیه علیه السلام عن بیع الکالی بالکالی * وقوله ولا عزیمة بعد قوله مشروعا تأکید لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطریق الرخصة او تقدیره لم یبق عزیمة ولا مشروعا * وهذا ای سقوط العینیة فی باب السلم باعتبار تعین الیسر فیه لان العجز عن التعیین متحقق لان البیع بطریق السلم دلیل العجز اذ لو لم یکن عاجزا لما باع باوکس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم یبق التعین مشروعا اصلا کشطر الصلوة فی حق المسافر قوله (وکذلك المکره) ومثل السلم المکره ای فعل المکره علی شرب الخمر او اکل المیتة رخصة مجازا بطریق حذف المضاف واقامة المضاف الیه مقامه او وکذلك المکره او المضطر فی الاقدام علی الفعل مرخص بطریق اطلاق اسم المصدر علی مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا فی حکم المیتة والخمر والخنزیر ونحوها فی حالة الاضطرار انها تصیر مباحة او تبقی علی الحرمة ویرتفع الاثم * فذهب بعضهم الی انها لا تحل ولکن یرخص الفعل فی حالة الاضطرار ابقاء للمهجة کما فی الاکراه علی الکفر واکل مال الغیر وهو روایة عن ابی یوسف واحد قولی الشافعی وذهب اکثر اصحابنا الی ان الحرمة ترفع فی هذه الحالة * وفائدة الاختلاف تظهر فیما اذا صبر حتی مات لا یکون آثما عند الفریق الاول ویکون آثما عندنا * وفیما اذا حلف لا یأکل حراما فتناول هذه المحرمات فی حالة الاضطرار یحنث عندهم ولا یحنث عندنا * تمسکوا فی ذلك بقوله تعالی * فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان اللہ غفور رحیم * وقوله عز اسمه * فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم *

وکذلك المکره علی شرب الخمر او المیتة او المضطر الیهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتی اذا صبر صار آثما

(ای)

اى فمن دعته الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة فى مجاعة غيرمائل الى مايؤثمه وهوان يأكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفرله مااكل مماحرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك كذا قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الاانه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما فى الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولاينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة * ولنا قوله تعالى * وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطررتم اليه * فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت * وهذا على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لايعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فتثبت الاباحة فى حالة الاضطرار بالنص ايضا * ولايلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر فى حالة الاكراه بقوله تعالى * الامن اكره * فانه لم يدل على اباحته * لانا لانسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذالتقدير من كفر بالله * من بعد ايمانه فعليهم غضب الامن اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولايدل انتفاؤه على ثبوت الحل * وماذكر الشيخ فى الكتاب وهوان حرمته اى حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * مائبتت الاصيانة لعقله عن الاختلاط * ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى * ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه اى بدنه عن تعدى خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه فى قوله * ويحرم عليهم الخبائث * فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس * فكان هذا اى اطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ماهو المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده مانقل عن مسروق وغيره من اضطرالى ميتة ولم يأكل دخل النار * الاان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه فى المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة اوبقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر مايحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذمثل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفى التيسير

لان حرمته مائبتت الاصيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم وكان اسقاطا لحرمته فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى فكان مضيعا دمه الاان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار * رحيم بعباده فيما تعبدهم به * وقيل غفور بالعفو عن اكل من غير ضرورة * رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر * قال الشافعي رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فلم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتأخير * وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهى الاربع * حتى لا يصح اداؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما لو صلى الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا لا ابتداء وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة * اما الدليل فما روى عن على بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هى فتنة * اولتأويله بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * فالشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان * فالشيخ ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما قال فلان قبل الشرائع

(اى)

ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى ان عمر رضي الله عنه قال انقصر ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولى القصاص اذا عفا فمن تلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة لليسر

اى اعتقدها * واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك اوملكتكه فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد * وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت هذا العبد لك اوملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثبته سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله * والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولى القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا فى قوله عز ذكره * وان تصدقوا خير لكم * ومن الدليل ما روى عن عمر رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضى الله عنهما من صلى فى السفر اربعا كان كمن صلى فى الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا احدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر عن حالهما فقال للذى قصرات اكملت وقال للآخر انت قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط * وروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * المتم الصلوة فى السفر كالمقصر فى الحضر * كذا اورده سفيان الثورى فى كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين فى آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة (قوله) وقد تعين اليسر فى القصر بيقين * اذا ثبتت الرخصة الحقيقية فى شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كما فى الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر فى القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر فى القصر بيقين فلا يبقى الا كمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا

ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات قال الله تعالى * ليبلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * اى طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الا درهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله (والثاني ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما ان هذا تخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالى عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضى ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة فى حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت برأيهم لم يكن شرعا فى الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما فى الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدى الى الشركة فى خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج فى كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا له بينهما من غير جر نفع ودفع ضر ومثل هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة فى الربوبية * ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرائع جبرا حتى نفذا وامر الله تعالى قدر ما اريد منها من اباحة او ندب او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار فى ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة فى الربوبية وهى باطلة * فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع الذى ابتلينا بفعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا الينا وانما يكون الينا الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا فى الاسرار ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام ردا لما علق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير فى انواع الكفارة اى كفارة اليمين * ونحوها مثل التخيير الثابت فى جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت فى الحلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * فانه اى من ثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصدق هو الذى دل على الاسقاط فى القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا بخلاف التخيير فى انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتأخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

(وانما)

* وانما اسقاط البعض في هذا اى في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا
مشية مناولارأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لايجوز الصوم في السفر
الاان السبب لما لم يخرج عن السببية وبقى موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك عدة
من ايام اخر جاز التعجيل لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول
ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر متعارض الى آخر ماذكر في الكتاب * وهى من
اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اى ثبت ضرورة طلب
الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى
لايثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله
على معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعي في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة
بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس
بمطالب بالصوم الابعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة
لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت
العزيمة اولى * ثم شرع في جواب مايرد نقضا على هذا الاصل فقال ولايلزم اذا اذن
العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة
وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لانسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة
عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف
عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت
فهو غير لازم ايضا * لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للارفق بخلاف ظهر
المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لايجوز
وكذا لايصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة مالايشترط للظهر
واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة * وكذلك
لوقال يعني كما لايلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ماقلنا لايلزم تخيير من قال ان دخلت
الدار فعلي صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد وهكذا
روى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * مختلف في المعنى اى مختلفان
معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر
فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لايريد وقوعه كما ذكر الشيخ
فان المقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول
ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لاغير
هو الصحيح * وفي مسئلتنا اى مسئلة ظهر المسافر هما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض
من هذا نظير التأخير
والحكم هو التأخير
واليسر فيه متعارض
لان الصوم في السفر
يشق عليه من وجه
لسبب السفر ويخف
عليه من وجه بشركة
المسلمين وهى من
اسباب اليسر والتأخير
الى ايام الاقامة يتعذر
من وجه وهو الا
نفراد ويخف من وجه
وهو الوفق بمرافق
الاقامة والناس في
الاختيار متفاوتون
فصار التخيير لطلب
الرفق فصار الاختيار
ضروريا وللعبد
اختيار ضروري فاما
مطلق الاختيار فلا
لانه الهى وصار
الصوم اولى لانه اصل
وقد يشتمل على معنى
الرخصة لما قلنا وهو
الذى وعدناه في اول
هذا الفصل وانما
تمسك وكذلك من قال
ان دخلت الدار فعلي
صيام سنة ففعل وهو
الشافعي في هذا الباب
بظاهر العزيمة كما هو
دأبه في درك حدود
الفقه والله اعلم

ولا يلزم رجل اذن لعبده فى الجمعة انه ان شاء صلى اربعا وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هى الاصل عند الاذن ولانهما مختلفان فاستقام طلب الرفق ومعسر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروى فى النوادر عن ابى حنيفة رضى الله عنه فاما فى ظاهر الرواية فيجب الوفاء لا محالة لان ذلك مختلف فى المعنى احدهما قربة مقصودة والثانى كفارة وفى مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيراً بين ان يرعى ثمانى حجج او عشرا فيما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهر لازما والفضل كان برا منه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود فى جنس الاحكام فاخرناه

﴿ باب حكم الامر والنهى فى اضدادهما ﴾

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة * فصار اى ما ذكرنا من تعين القصر فى حق المسافر وتخير العبد المأذون فى الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى فى جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء فى جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له فى ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هى المقصودة لا غير وتعين الرفق فى الاقل كالقصر فى حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه فى الرعى بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال * ذلك بينى وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر فى جنس واحد * لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانى كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله * فان اتممت عشرا فمن عندك * وهكذا نقول الفرض فى مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر فى باب النوافل ويصلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر فى باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا فى الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد * لانا لا نسلم ان الرفق تعين فى القليل بل فى الكثير زيادة الثواب وان كان فى القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه يعنى ضدا للمأمور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع فى قولك لا تشتم منسوب الى الشتم * ولم يقل فى ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهى فيوهم ان للامر اثرا فى ضد نفسه وهو النهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لا حكم لهما فى ضد انفسهما بالاجماع فانه لا اثر لقولك تحرك فى لا تتحرك ولا لقولك لا تسكن فى اسكن اصلا بالاجماع * فاما ضد المأمور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهى عنه وهو السكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر فى المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل للنهى وهو قوله لا تسكن اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه *

﴿ باب حكم الامر والنهى فى اضدادهما ﴾

اى اضداد ما نسبا اليه * ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

(واصحاب)

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه * ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا * واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهى في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخرى المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعي * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة صورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخى فلا يظهر المسئلة بهذا الظهور * واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدى واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الائمة ايضا * وقال عبد القاهر البغدادى انما يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهى عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعنى اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر بالشئ هل له حكم في ضده

اذالم يقصد ضده بنهي فقال بعضهم لاحكم له فيه اصلا وقال الجصاص رحمه الله يوجب
النهي عن ضده ان
كان له ضد واحد او
اضداد كثيرة وقال
بعضهم يوجب كراهة
ضده وقال بعضهم
يقتضي كراهة ضده
وهذا اصح عندنا واما
النهي عن الشيء فهل
له حكم في ضده فعلى
هذا ايضا قال الفريق
الاول لاحكم له فيه
وقال الجصاص
رحمه الله ان كان له
ضد واحد كان امرا
به وان كان له اضداد
لم يكن امرا بشيء منها
وقال بعضهم يوجب
ان يكون ضده في
معنى سنة واجبة
وعلى القول المختار
يحتمل ان يقتضي
ذلك احتج الفريق
الاول بان كل واحد
من القسمين ساكت
عن غيره وقد بينا ان
السكوت لايصلح
دليلا الاترى انه
لايصلح دليلا لما وضع
له فيما لم يتناوله الا
بطريق التعليل فلغير
ماوضع له اولى

وهو فعل يضاده منهيا عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل يضاده مأمور به اذا كان لكل
واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا
* وعندهم فيما له اضداد تقسيم يطول ذكره * غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان
ماهو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات
وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك
ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر
بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء
يقتضي نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق مايتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ
الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم في تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل
طوينا ذكره ومن طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان مااختار الشيخ
في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر
الاسلام ومتابعيهم قوله (اذا لم يقصد ضده بنهي) احترازعما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله
تعالى * فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن * فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف
* وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضي
وقوله يوجب ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة
او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب
بل يقال يقتضي على ماعرفت * في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى
القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني اذا
كان النهي للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعني ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط
قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت
عنه فيبقى على ماكان قبل الامر والنهي * الاترى انه لايصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشيء وضع
لطلب ذلك الشيء وايجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل
فلان لايكون دليلا على ثبوت مالم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى * بيانه في قوله
عليه السلام * الحنطة بالحنطة * اي بيعوا الحنطة بالحنطة فوجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة
الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجبه في غير هذه
الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ماتناوله لما وضع له كيف يصلح
دليلا فيما لم يتناوله لغير ماوضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الائتمار باعتبار
انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح
والثواب لمن لم يشرب الخمر اولم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهي القبيح لا بمقابلة فعل
الضد ايضا * قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصل لا بالقيام والاكل والشرب

(ونحوها)

ونحوهامما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لاباشتغاله بما يضاده من الافعال * الاان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على مالم يفعله وهذا ممايرده العقل والسمع لان المرء لايعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * و * يكسبون * ونحوهما * واما المدح فليس على العدم الذي ليس في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى * قالوا لم نك من المصلين * فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة * لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعلي وهو كفر وكانت العقوبة بناء على الكفر قوله (واحتج الجصاص) يعني في فصل الامر بكذا * قال شمس الائمة رحمه الله بنى ابوبكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الايجاد للمأمور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر * ولهذا يستوي فيما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باي ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب الاترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما النهي فانه للتحريم اي النهي لاثبات الحرمة واعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهي وانما ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة لا يتصور فيها اثبات افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم نجعله امرا به ايضا * يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيتك عن التحرك * وابحت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه * فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك من اي جهة شئت او يقول لا تقم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد * ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهي مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع

واحتج الجصاص رحمه الله بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الاترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المأمور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء رحمه الله ان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كان ذلك امراً بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ماقرر في الكتاب * وقوله تعالى * ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله في ارحامهن * اى من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالاظهار * والمحرم منهى عن لبس المخيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم * قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين * ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين من غير المخيط لان للمنهى عنه وهو المخيط اضدادا * ولا يقال المنهى عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شئ واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عد القيام مماله اضداد لا مماله ضد واحد * واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من القسمين اى النهى الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهى * ادنى اى دون ما يثبت به اى بكل واحد من الامر والنهى اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير المنهى عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب * الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعى او فواته اقتضى كراهة المنهى عنه لا حرمة حتى بقى مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد قوله (واما الذى اخترناه) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اى على ماذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه * الا انا نقول النهى الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده فكان ينبغى ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهى يقتضى سنية الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من المقتضى في اى اضداده الذى يأتى به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم منهى عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شئ متعين من غير المخيط واحتج الفريق لثالث بان الامر على ماقال الجصاص رحمه الله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى مايثبت به لان الثابت لغيره ضرورة لا يساوى المقصود بنفسه واما الذى اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء

(هذا)

هذا على ما بينا فى الامر باحد الاشياء الثلاثة فى الكفارة * و معنى الاقتضاء ههنا كذا يعنى لانعنى به الاقتضاء الذى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت موجب النهى والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام * و بما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا و بينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها الابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلى والعدم الاصلى غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام على الايجاد فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشئ يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى التبصرة فى مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم فى اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا اقول انه نهى عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادرى ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهى عنه وهو الترك الذى هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما هو مذهب ابى هاشم فاى حاجة له الى اثبات الكراهة فى الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بل توجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرايض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا مما يأباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله * و يمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت و يصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان فى ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

و معنى الاقتضاء ههنا انه ضرورى غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع

واماقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لماتعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لانكاح الابشهود وفائدة هذا ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذالم يفوته كان مكروها

على مامر تحقيقه فى باب النهى* وكونه حراما غيره لايمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع فى فصل النهى اى قول الله تعالى* ولا يحل لهن* الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على مازعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفى لانهى * مثل قوله تعالى* لا يحل لك النساء من بعد * فانه ليس بنهى للنبى عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ اقوله تعالى* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى* وللاباحة المطلقة الثابتة للنبى عليه السلام فى حق النساء وذلك لان ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاهن الله عز وجل بقصر النبى عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه* لا يحل لك النساء من بعد* اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتى اخترنك من بعد مااخترن الله ورسوله * ثم قالت عايشة رضى الله عنها مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعنى ان الاية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى* انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن* وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا فى المطلع * فلا يصير الامر اى الامر بالاظهار * ثابتا بالنهى اى النهى عن الكتمان لماذكرنا انه ليس بنهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان مافى الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ لامرجع الى معرفة مافى ارحامهن الااليهن ولذلك غلظ عليهن فى الاظهار بقوله تعالى* ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر* اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايمان بالله وبعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن* مثل قوله عليه السلام *لانكاح الابشهود* فى ان كل واحد منهما نفى وليس بنهى قوله (وفائدة هذا) الاصل وهوماذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على مابينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم فى الضد ثابتا * الامن حيث تفويت الامر اى المأموربه يعنى انما يجعل التحريم ثابتا فى الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأموربه فحينئذ يحرم لان تفويت المأموربه حرام * فاذالم يفوته اى لم يفوت الضد المأموربه كان الضد مكروها لاحراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع الى ماقال الجصاص فى التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأموربه ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الافى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأموربه بالاشتغال بضده فى اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى بالاتفاق فلا يحرم الضد الاعند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لايتحقق قبله * ويكون مكروها على مااختار الشيخ وينبغى

(ان لايكون)

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه * والامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ماذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به * فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة * كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق الاصالة والقصد * فاذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ماهو الواجب بالامر ولكنه اي القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد * ولهذا اي ولما ذكرنا ان النهي عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى * يتربصن بانفسهن * النهي عن التزوج اي المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن الامر بالكف عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت به سنيته فلا يمنع تداخل العدتين * وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضي والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع في الحرمة لا انه ركن العدة وقال الشافعي رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذي هو الركن * والمسئلة التي تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهم * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ماترى من الاقراء من العدتين * وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول في العدة ووطئها ثم طلقها فههنا تتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء * اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر هذه المدة * وقال فما لكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة مأمور بها والثابت بالامر الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف لا يتصور كفان من واحد في مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلمائنا قوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل * فاذا بلغن اجلهن * وقوله * حتى يبلغ الكتاب اجله * فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصداً حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الاعداد منها بزمان واحد

او لو احد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لا بأس بآجال متساوية ينقضي جميع الآجال بمدة واحدة * ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما اثبته عقد النكاح فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمات * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي فقال * ولا يخرجن * وقال * ولا تعزموا عقدة النكاح * والثابت بالنهي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص في بيت الزوج لا لانه ركن لكن لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام * ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضايق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمي ولصومه وليمينه واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج حقا له وان ثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقا له في وقت واحد ثم ينتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضي اليمينان بيوم واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضي باصابة زوج واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت مقصودا بالامر وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وقوله عز وجل * ثم اتموا الصيام الى الليل * والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف بجلوسين * ومما يدل على صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب كفا على المرأة عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل ولا الشرب ولا جماع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام واذا لم تكف لم تأثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا به

(بخلاف)

بخلاف الصوم * واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو توقف الكينونة امر في الثاني لا لنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لا نفسه صلح الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات بايمان موقتة بيوم * وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمات وقد سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمات كثيرة اقامة لمحظور العدة لا لركنها والله اعلم. كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يؤد الى التفويت لا تحريمه. قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى * واسجدوا * اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا اي ولان الامر بالشيء لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النفل وهي ثماني مسائل لانه مأمور بالقرائة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القرأة وفواتها تحقق في الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما احتمال اداء شفع آخر بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمة تبقى صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القرائة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة * ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم يعني على ابي يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر بالكف لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له لا محالة لفوات امتداده به كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وان قل * فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر ولهذا قلنا اي ولما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس * بحكم الفرضية اي فرضية وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المقصود بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهذا لا يوجب فواته حتى اذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ولهذا قال ابو يوسف ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القرائة في مسائل النفل لانه امر بالقرائة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما احتمال شفع آخر فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل لان ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ماقيل وقد عرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا له * ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين لايمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثلها في موضع الوجه واكثر مافي الباب انه له بدامن وضع اليدين والركبتين وهذا لايدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لايجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لايمنع من الجواز فلايكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لامحالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلى فليس بحامل للمكان حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله ان النجاسة في موضع السجود لاتمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنبة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلايمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط صحة الافعال لااعتبار لها بدونها في الشرع قال عليه السلام * لاصلوة الا بقراءة * الاترى انه لو استخلف اميا بعد مارفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القراءة في محلها افسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقى من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح في حق الاهل لافي حق غير الاهل والامى ليس باهل * واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات بالترك في ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد رحمهما الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القرأة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا وجدت في احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

(بالقرأة)

وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستعملا له بحكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة في المكان ايضا فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما على ماعرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك في الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا به بدليل موجب للعلم فتعدى الى الاحرام

بالقرائة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام * لاصلوة الا بقرائة * يقتضى ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب * فعلى ماذكرنا تخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لاغير * او في الاخرين لاغير * او في الاولين واحدى الاخرين * او في الاخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ في احدى الاولين لاغير * او في احدى الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما * ولو قرأ في احدى الاخرين لاغير * او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابي يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اي ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القرائة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة تم صلوته اربعا ويقرأ في الاخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القرائة مؤثر في قطع التحريمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القرائة فيهما او في احديهما على وجه لا يمكن اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر اذ لا تأثير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدي الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا للوجود اي وجود القرائة في الاخرين بنية الاقامة ونية الاقامة في اخر الصلوة مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد صلوته بترك القرائة في الاولين فههنا مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا * يبتني عليه فروع يطول تعدادها * مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل * ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى الفوات * وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الايتاء الى الفقير لم يفت ولكن يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغني لاتصال الغني بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع وهو قول ابي يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه يبتني عليه فروع يطول تعدادها والله اعلم بالحقائق (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والنهي

﴿ باب بيان اسباب الشرائع ﴾

اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات * وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذى جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الا باسباب وآلات فيكون عملها في تتميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا بلا احكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذى اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شئ آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل * فاقطعوا ايديهما * فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطئ النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

(ومن)

* ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد * لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والري بالماء ثم يضافان الى المطعم والساقي فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى * واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على وجوب الاداء * ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب وقوله (على الاقسام التي ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها * انما يراد بها اي بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب * واداؤها تأكيد يعني الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لا اثر للاسباب في ذلك اي في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثرا في اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذي هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعني لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعني به انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل * ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يخاطب باداء المنهي عنه * لانا نقول الواجب بالنهي انتهاء العبد عما نهي عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

ودلالة صحة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم فى وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء والنوم وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعى رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبى وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب فى حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

لموجب النهى قوله (ودلالة صحة هذا الاصل) اى الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان
نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماعهم * وهو جواب عما يقال نحن
لا نعلم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب * فقال عرفنا
ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم فى وقت
الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا
يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة فى الصلوة ولم يستغرق
الجنون الشهر فى الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت
كضمان المتلفات ولو لا التفويت لا وجب القضاء ولو لا الوجوب لما تصور التفويت * ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه * لانا نقول يجب
رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت
فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت * الا ترى ان الصلوة متى
لم تجب فى الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبى والحائض اذا اسلم او بلغ
او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب فى الوقت وحيث وجب
ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله
ووجوب الصلوة على المجنون ينبغى ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا
بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل
وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم *
وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعى لا تجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا
استغرق الجنون والاغماء وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بها تين المسئلتين على الخصم
* الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر
عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق
اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك المجنون اذا لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب
الشافعى * وقد قال الشافعى بوجوب الزكوة على الصبى والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام
والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع * وقالوا اى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة
الفطر على الصبى اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع
ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب
منهما * ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله فى ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان
كان الخطاب موضوعا عنهما * الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على المولى
* قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف و
اللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة
الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد ثمن انما يفهم منه الخطاب باداء ثمن الواجب بسببه وهو البيع

قوله (وانما يعرف السبب) ثم بين الشيخ امارة كون الشئ سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل * وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره * لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز * وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ متى اختص فى نفسه تعرف فاذا قلت جاءنى غلام كان نكرة لشيوعه فى الغلمان ولو قلت جاءنى غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به * ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب فى قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد فى قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه * او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده * او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل فى هذا الوقت * ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبدالله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى فى اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عزوجل حقيقة لتأديها الى الشركة فى الاحداث * وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبدالله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبدالله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث * وكذا ما استدل به من قولهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به * ولو كان هو اسبق وجودا منها فانى يتصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام * ثم قال فى قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له حادثا به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد وا كتسابه اياهما وهما يتعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة * والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما اتصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتي الشرط والظرف ان يقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذر والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل * وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابي حنيفة رحمه الله * وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا * فاما الوجوب بالوقت او فيه فمتيقن فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى * فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية * ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا وآكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت

وكذلك اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضي الكرار كما لو قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه و النكرار ثابت ههنا فتعين ان الوقت هو السبب و ان اصل الوجوب مضاف اليه و ان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود و الكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) و لما اثبت الشيخ ان للمشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها و بدأ ببيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات * فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده و بوحدانيته جل جلاله * و باسمائه مثل العليم و القادر و الحكيم وسائر اسمائه الحسنى * و صفاته مثل العلم و القدرة و الحيوة و جميع صفاته العلى * و الباء بمعنى مع و الاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه و يقر بلسانه انه تعالى واحد لا شريك له و لا مثل * و ان له اسماء كاملة اى تسميات يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا و هى قائمة بالواصف و وصف للموصوف و ان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته و لا غيره تقدست اسماؤه و تنزهت صفاته * لا كما زعمت المجسمة انه جسم و ان صفاته حادثة * و لا كما ذهبت المعطلة و الفلاسفة اليه من انكار الصفات و لا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم و بعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسماءه و صفاته * مضاف الى ايجابه اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسير الامر علينا * وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه و لم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية * و لانه لو لم يجعل حدث العالم سببا ربما احتجوا يوم القيامة و قالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا لحجاجهم * ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة و الحدوث و هما يدلان على الصانع و المحدث فيستدل بهما على ازله محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة و الزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر * و اليه اشار عمر رضى الله عنه فى قوله البعرة تدل على البعير * و اثار المشى تدل على المسير * فهذا الهيكل العلوى و المركز السفلى اما يدلان على الصانع العليم الخبير * و هذا السبب يلازم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب و لا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه وجب لفعل العبد و هو التصديق و الاقرار و لا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب * و لا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان على ما اجرى الله به سنته الا و السبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * و الانسان المقصود به اى بخلق العالم او بالتكليف و غيره من الملك و الجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه فى الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد و قطعا لحجج المعاندين و هذا سبب يلازم الوجوب

لانا لانعني بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا وجوب الاعلى من هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه لان الانسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمى عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مأمورا لانه مشروع بنفسه وسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الاداء تبتني على كون المؤدى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب اليه

ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعني به كذا جوابا عما يقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلى يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا * فقال لانعني به انه سبب للوحدانية وانما نعني به كذا * وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل مامعنى قوله على ما اجرى به سنته وانه يذكر فيما امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا الموضع (قلنا) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء تكثر اسباب وجوب الايمان * والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بملازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضى الوقت وانقضاء الشهر ولكنه جل جلاله اجرى سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اى ولان السبب يلازم من هو اهل له * قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مأمورا به * لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع * وقد تحقق سببه في حقه * ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبي فوجب القول بصحته كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه * اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام في صبي عاقل مميز يناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البشر عند الخصم * واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعي والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم

(ولا يتكلم)

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يبتنى على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه فى الحال وكالمسافر او المريض اذا صام فى حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب فى حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (ومابين هذا) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها فى الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال النامى سببه فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول * وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا الا تأثير للوقت فى ايجاب العبادة ليكون سببا لها فاما المال فله تأثير فى ايجاب المواساة وللجناية اثر فى ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل هى علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض نسخة فى اصول الفقه فى هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره فى الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل فى فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب فى الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعنى قدوم فلان سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر * واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذ الاصل فى الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص * ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد فثبت بمجموع ماذكرنا انه سبب * وعبارة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فما الذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا فى الصوم فانه مشروع نفلا فى كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفى رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

ومابين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر وعلى ذلك اجماع الامة وبتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداؤه ويصح بعد هجوم الوقت وان تاخر لزومها فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * وقوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هى داخلة على الرؤية دون الوقت وهى ليست بعلة بالاجماع فانه لم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر * قلنا اتعنون به ان الوقت الذى وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه * وان قلتم بالثانى فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل فى اللفظ ما ينبئ وضعا او دلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل ببطلانه * وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر * وكذا فى قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ايش تعنون بهذا ان العلة هى وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثانى فنقول اى دلالة فى الدلوك الذى هو فعل الشمس فى زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعين بل على اجزاء متجددة تعين بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيد دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاى الامرين ادعيتم كلفتم بيانه وان تقدروا عليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المأمور به فى الشرع بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * يؤدى فى الشهر بعدد ايامه فى الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا بيان العلة الموجبة للصوم * وكذا قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * لا لبيان السبب * ومجئ اللام للوقت كثير شايع فى الشرع واللغة قال عليه السلام * المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اى لوقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكر فى طلوع الشمس صخرا * واذكره لكل مغيب شمس * اى لوقت مغيبها * ويمكن ان يجاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذى يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله (وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه) اى نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال مثل عشرين مثقالا فى الذهب ومأتى درهم فى الفضة وخمس ذود فى الابل واربعين شاة فى الغنم * مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام * هاتوا ربع عشور اموالكم * وقال عليه السلام * لا صدقة الا عن ظهر غنا * والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس فى ذلك مختلفة فقدر بالنصاب فى حق الكل * وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصب فى

وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه لانه فى الشرع مضاف الى المال والغنا وتنسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغنى غير ان الغنى لا يقع على الكمال واليسر الا بمال وهو نام ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال فى التقدير

(وقت)

وقت واحد ايضا * ويجوز تعجيله بعدوجود مايقع به الغنى وهوملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لايثبت قبل السبب الاترى انه لوملك مادون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لاينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غيران الغنى جواب عمايقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغى ان يجب الاداء فى الحال ولايتأخر الى مضى الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الاان تكامله متوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوايج لامحالة عن قريب واذا كان ناميا تعين النماء لدفع الحوايج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين بنيت هذه العبادة عليهما ولا نماء الابالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التى لها تأثير فى حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس فى كل فصل الى ما يناسبه فصار مضى الحول شرطا لوجوب الاداء * ثم يلزم على ماذكرنا ان بتكرر الشرط لايتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا فى مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالرأس فى صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فعرفنا ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا قوله (وسبب وجوب الصوم) يعنى صوم شهر رمضان واللام للعهد ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولايصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالى وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالى جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه القضاء * وكذلك المجنون اذا افاق فى ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء * وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لاتصح الاترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لاتصح نيته * ويؤيده قوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * فانه نظير قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ولامعنى لقول من قال لوكان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لايتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم فى آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم فى ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لايصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشئ شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل فى الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبى يبلغ فى بعض شهر رمضان وكافر يسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مرت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء فى الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم فى آخر يوم من رمضان بعد الزوال اوقبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء فى الوقت * وذهب القاضى الامام ابوزيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابواليسر الى ان سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان دون الليالى اى الجزء الاول الذى لايتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنااياه لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرؤ الناقض كالصلوات فى اوقاتها بل التفرق فى الصيام اكثر منه فى الصلوات فان التفرق فى الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لايجوز فى وقت الفجر ويفوت بمجئ وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيمانحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتالايصلح للصوم لااداء ولاقضاء لما مضى ولانفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا * ولان الله تعالى اذاجعل وقتاسببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة فى الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافى للاداء شرعاسببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هى الايام دون الليالى وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا للاداء اى محلاله كوقت الصلوة لماجعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها * والمراد من كونه ظرفا ههنا ان الواجب يؤدى فيه لاان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة فهو ان شرف الليالى باعتبار شرعية الصوم فى ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا لقيام رمضان وكلا منافى شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا لاداء مسببه * واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذى لم يفق الا فى جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج فى حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز النية فى الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم فى حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذى هو شرط على مابينا فى مسئلة التبييت فاقيمت النية فى الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولاضرورة فيمانحن فيه والله اعلم * هذا هو الاصل احترازعن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه * وقدمرت احكام هذا القسم ايضا كاحكام الصلوة فى باب تقسيم المأموربه فى حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة الفطر) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته اى بسبب ولايته عليه مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير اوابى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابواليسر * وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت فى رأس واحد * ولكنا نقول الاصل فى هذا الباب رأسه والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كرأسه كذا فى الاسرار * فاذا عدمت الولاية فى حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غنى رأس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبى عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشئ فدل على احد وجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه اومحلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه وبطل الثانى لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم به انه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس واما وقت الفطر فشرطه حتى لايعمل السبب الابهذا الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وان وجدت الولاية* فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى *اما الشرع فلانه عليه السلام *قال ادوا عمن تمونون* فقد اعتبر المؤنه واما الولاية فلانه عليه السلام لما اوجب فى الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لابد من اعتبار المعنيين جميعا* واما المعنى فلان الاصل فى الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان فى معناه الى آخر ما ذكرنا * ثبت ذلك اى كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا * وبيانه اى بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لانتزاع الشئ اى لانفصال الشئ عن الشئ وتعديه منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اى انفصل عنه الى وبلغني عنه كذا اى تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدرة عن الحقة اى نزعتها عنها * فيدل اى حرف عن او الحديث * على احد الوجهين بالاستقراء * اما ان يكون ما دخل عليه عن * سببا انتزع الحكم عنه اى عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اى بسببهما ويقال سمن عن اكل وشرب اى بسببهما او كقوله تعالى *يؤفك عنه من افك* اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اى يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا * او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه * لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يتصور ان يكون مالكا لشئ لانه مملوك لاستحال تكليفه بما ليس فى وسعه ذلك* والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها* والفقير لانه ليس على الجراب خراج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب* وذكر فى الاسرار فى مثلية وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعى والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبى عليه السلام لما قال *ادوا عن كل حر وعبد* دل ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الاترى انه لا يقال فى الزكوة ادعن الشاة او ادعن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم * ثم ذكر فى الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة فى باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب فى حقه ومعنى قوله عليه السلام *ادوا عنه* على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التى تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى * ولذلك اى ولكون الرأس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس فى وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه * حتى لا يعمل السبب اى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله فى ايجاب اداء الزكوة الا عند مضى الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعى رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا* وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشئ يضاف الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستعارة

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

قال الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذى هو شرطها فقيل حجة الاسلام ويقال بنو فلان لنو اؤه على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيق لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة الحكم فى كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه* وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب* قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فيجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ فى شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شيء ليجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاى اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا والوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا تكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجح الرأس فى كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبى عليه السلام اجراها مجرى المؤن فى قوله ادوا عمن تمونون* اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور فى الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة فى حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر فى وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتاله * وقد بينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب فى موضعه* وذكر الشيخ فى نسخة من نسخ اصول الفقه التى صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام* صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث* والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله فى اشارات الاسرار ان السبب رأس يمونه ويلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأس يمونه ويلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون

(الحكم)

الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذلو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا * قال وذكر القاضى الامام ابونصر الزوزنى رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اى لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متجدد * قال ابواليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لا له * ولان هذا البيت لحرمته امان للخلق فكان نعمة فى نفسه فصار سببا لكونه نعمة * واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا * وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهى شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذلو لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب * فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز فى غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمى اليوم الثانى فى اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى فى جميع وقت الحج كالسعى فان من طاف وسعى فى رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعى الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعى ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعى غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه فى اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال فشرط اى شرط لوجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذى يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب * والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله اعلم ولله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا فى التقويم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنماء التقديرى * وعند الشافعى الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان فى ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفى العشر معنى مؤنة الارض لانها الاصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف وصار السبب بتجدد وصفه متجددا فى التقدير فلم يجز التعجيل قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب او وصف العبادة فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤنة فلما صارت الارض نامية اشبه تعجيل زكوة السائمة والابل لعلوفة ثم اسامها

وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر فى الخراج تقديرا لاتحقيقا بالتمكن به من الزراعة

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لايجوز تعجيله ولوكان الارض هى السبب لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول * ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى والارض يوصف به فيقال ارض عشرية والشئ يضاف الى سببه فى الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هى الموصوفة به الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما فى الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقى وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمى وهو كون المال معدا للتجارة فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقى لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج والخراج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمى * وفى العشر معنى المؤنة اى وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها اى الاراضى اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب العشر يجب مؤنة للارض حتى لايشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تنصرون بضعفائكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزأ من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هى سبب لوجوبه اصلا والنماء الذى تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا الا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا فى النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج فى سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر * ولم يجز التعجيل اى تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقى مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة فى الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولايؤدى التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب النامى لانه لايؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكما ان سبب

(العشر)

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر فى الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج و علق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اى باعتبار تعلقه باصل الارض كما بينا فى العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التى هى نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك فى قوله عز اسمه * واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها * وقال عليه السلام * اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبى عليه السلام شيأ من آلات الزراعة فى بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج فى الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر فى حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر فى حق وجوب العشر اكتساب المال فقط كاكتساب مال تجب فيه الزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها فى حق الكفار اصل وفى حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض فى جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق فى خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض فى حق المسلم فكانت اكتسابا * ولان معنى الزراعة غير معتبر فى العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شئ من غير ان يزرع * ولذلك لم يجتمعا عندنا اى ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج فى ارض واحدة وجوبا لان كل واحد مؤنة وفى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يغنى عنهم شيأ لان المحل قد يكون متحدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة * وقد روى الاملى فى مسنده عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم * لا يجتمع فى ارض مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاخذ المال

قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا فى سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبى عليه السلام * لا وضوء الا عن حدث * وحرف عن فى مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا فى قوله عليه السلام * ادوا عمن تمونون * ولانه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلوة بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعنى وجوب الصلوة او ارادة الصلوة * لانها اى الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فكان سببا لضرب من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها تنسب اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية فى الاصل* وتقوم بها اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهى اى الطهارة شرط الصلوة ومايكون شرط الشئ كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب فى الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة فى النكاح ثبوتها بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعا له فلا يبقى تبعا للمشروط * ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة فى الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لايؤثر السبب فى ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لايجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لايجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لايجب عليها الاغتسال مالم تطهر* حتى لم يجب قصدا لكنها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى فى ذلك حديث * الا يرى انه اى الحدث ازالة له اى للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة ومايكون رافعا للشئ ومزيلا له لايصلح سببا له *ولا يتخالجن فى وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضى تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما* ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغى ان لايجوز التوضئ قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب * لانا نقول وجوب الصلوة وارادتها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لايجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه * من امر دائر اى متردد بين حظر واباحة * مثل الفطر فى رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا فى شرح التقويم وفيه وجه آخر يعرف فى باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائر بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور * وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام * وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال فى ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى فى غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء فى هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى فى غيرها فدارت بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شئ من

(الكفارات)

وتقوم بها وهو شرطها فتعلق بها حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا الا يرى انه ازالة له وتبديل فلا يصلح سببا له واما اسباب الحدود والعقوبات فانسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات مانسب اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادة و العقوبة و العبادات شرعت ابتلاء و الصبي ليس من اهل الابتلاء و العقوبات شرعت جزاء فعل محظور و فعله لا يوصف بالحظر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * و اليمين * اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا و عرفا قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * و يقال كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا و شرط وجوبها فوات البر و موجبها الاصلي وجوب البر و الكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره * و عند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة و يجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر و شرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت سترا للذنب و محوا للاثم فيتعلق بارتكاب محظور و هو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محوا له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد و بقيت الغموس و المنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد و اليه اشير في قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * و قلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة و العقوبة لكونها عبادة في ذاتها و كونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الحظر و الاباحة كما قلنا و لم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته و الاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر و حصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كأن لم يفت باداء الكفارة و دفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به او لا ثم يقام مقام الاصل و ههنا اليمين قد انحلت بالحنث و صارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته و صارت سببا للكفارة الآن فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصلي و هو البر و هي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر و انقلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبقى بالكفارة و باقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار قوله (و نحوها) مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا فمباح و من حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة * و ذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور و العود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر و الاباحة قال الله تعالى * و الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليهما * و انما ذكر بكلمة ثم و هي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم و الظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

و اليمين و نحوها و قتل العمد و اليمين الغموس و اشباه ذلك لا يصلح سببا للكفارة و يفسر ذلك في موضعه ان شاء الله عز و جل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد والغموس واشباههما لا يصلح سببا * نذكره فى موضعه اى فى المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او فى هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد * بتعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرث فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان فى التغالب فسادا وفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة * وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا فى يدها وانما تمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا اكتساب المال وسببا اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لنافى التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد * هذا الذى ذكرناه هو طريقة القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ * فاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك دلالة * او نصا على ما قال تعالى * ان اشكر لى ولوالديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمة فليشكرها * فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء * ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها او البقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقها اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص

(معنى)

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل و معرف لوجوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل * و وجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت * و وجب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ فى الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة * و وجبت الزكوة شكر النعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا تكثر له عددا ولا يطمع منه مكافاة قد ماحول من اصناف المال و اوتى من النشطة فى فنونهـا * و وجب الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له و اظهار الشرفه صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر و شيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم * واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتـاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق معانيه * رافعين للاستـار عن دقائق مبانيه * فلننتقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير * مستمدين للتوفيق من الله عزوجل على تهذيبه وتنقيره * شاكرين له على نعمه وافضاله * ومصلين على خير البرية محمد واله * والحمد لله اولا وآخرا

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق بآخر هذا القسم بيان افعال النبى عليه السلام واقوال الصحـابة رضوان الله عليهم فاختار لفظة تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها فى الكتاب بيانا فيها لانهـا فرع الكتاب فى كونها حجة * وتفارقه فى طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السنن به تأكيد ولا يقال التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود فى الكتاب فكيف يصح ارادة ههنا * لانا نقول اختلاف الطرق مختص بالسنن والتواتر داخل فى الطرق فيصح ارادة * ولما كان هذا القسم كلاما فى اخبار لابد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتنى عيناك * ومنه قول ابى الطيب * شعر * وكم لظلام الليل عندى من يد * تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه اعلم ان سنة النبى عليه السلام جامعة للامر والنهى والخاص والعام وسائر الاقسام التى سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب فى بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وقسم فى الانقطاع وقسم فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك * ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب * وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق لخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد او ليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني * وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة * وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يحس بخلافه او اخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل * وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه كخبر المجهول * فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان تنقطع ومنه جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم * وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس الخبر فاما الاتصال برسول الله عليه السلام فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا

﴿ باب المتواتر ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه

مادونها كاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولوكان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * ياايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا * وانما خصهم لماامر ولايخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان ماتمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الاويمكن ان لايحصل به لاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولوكان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لمااختلف والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ماحصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لاانانستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بعدد انانقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه بقوله لايتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا * وقوله وذلك اى صيرورته بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لايحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين * وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما * وعند العامة ليس بشرط لانقطاع وقوله وتباين اماكنهم اى تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع امكان التواطؤ * وعند الجمهور لايشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان * وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ماذكرناه بدأ * والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة فلايكون تواترهم موجبا للعلم * حتى صار كالمعاين المسموع منه اى حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه مجاسة سمعك وليس لفظ المعاين في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون اخره كاوله واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات

* والمذكور فى التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك * ولو قيل كالمعاين والمسموع لكان احسن * ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغى على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التى تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا * وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه شرع فى بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا * وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام * والبراهمة وهم قوم من منكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا * وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينة * لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفى عنه توهم الكذب والغلط * ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين واحدا * ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا * وذهب ابو القاسم الكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبينه فى آخر الباب قوله (وهذا) اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذى يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه ضرر ذلك * لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه * ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس * لانا نقول مآل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر * ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام * ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطيق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام تحصيل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملتقطة والظئر كما يحصل من الابوين ثم كل احد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة * قال شمس الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس فى انه مكابرة وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة * فنقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة * وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان * وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

(بالخبر)

وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم مايحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم قالوا ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم
محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ﴿ ٣٦٣ ﴾ المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان* وعلم ان السماء والارض كما تقابله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما
على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة
بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم مايحتمل ان يتخالجه) اى يقع فيه شك* او يعتريه
اى يغشاه ويدخله * وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لانا نوافقهم فى انه
يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعنى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا الاطمئنان
القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام* ولكن ليطمئن قلبى *اراد به كمال اليقين
فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد
محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال
ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ
على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير
معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن
خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم فى الاراء وقصد الصدق
والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقينى به مبنى على
تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق
الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه
خرج فى زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت
المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة
دعواه وهى باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى
وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يخفى كثرة ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص
القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة
للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى اثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه
فيخبرونه انه قدمات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة
القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله فى ذلك فهذا مثله كذا ذكر
شمس الائمة*وهذا اى القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر
فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا فى زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر
يقينا لا يثبت العلم لاحد فى زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح* وضعا اى يوجب
بوضعه وذاته العلم اليقينى من غير توقف على استدلال * وتحقيقا اى يدل الدليل العقلى على
انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال *وذكر فى الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا
وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا
او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه* والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا
من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ماكل واحد
ومشرب واحد فى زمان واحد اتفاقا* وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا

عليه السلام وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به فى اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على هِمَم متفاوتة وطبايع متباينة لاتكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم
عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمانينة على مافسره المخالف انما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان امرا محتملا فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع له العلم به عن غفلة عن التأمل ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل فاما العلم بالمتواتر فلما يجب عن دليل او جب علما بصدق المخبر به لمعنى فى الدليل لا لغفلة من المتأمل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم كانوا قوما اعدولا ائمة لا يحصى عددهم ولا يتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرأن معجزة لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم فى نهاية البيان قاطعا احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذلو كان شبهة وضع لما خفى مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم ذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذلو كان ذلك لما خفى مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة فى نفس الكذب امر غير متصور عادة * وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة * وكذا الرابع لان الداعى اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك وهذا الداعى مما لا يتصور شموله فى الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم فى حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب فى الاخبار فكان مفيد العلم * واعلم ان فتح باب الاستدلال فى هذه المسئلة يفضى الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين ان كل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة فى هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفى غير جائز فتبين ان الحق ماذكرنا ان حصول العلم به ضرورى والتشكيك والترديد فى الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (والطمانينة على مافسره المخالف) جواب عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت فى دار انسان واخبر بموته * فقال الطمانينة اى الاطمينان على مافسره المخالف فانه علم يخالجه شك او يعتريه وهم * وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتأمل حيث يكتفى بالظاهر ولا يتأمل فى حقيقة الامر ولو تأمل فى الامر حق تأمله وجد فى طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التأمل الا تحقيقا فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب* طمانينة فقال كالداخل وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه * جلسوا للمأتم اى للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن فى فرح او حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا فى مأتم فلان قال ابن الانبارى والصواب ان يقال فى مناحة فلان كذا فى الصحاح * يقع له العلم اى علم الطمانينة* وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى فى الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة وفى مثل هذا كلما زاد المرء تأملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك فى حقايق الاشياء المحسوسة * ثم اشار الى المعنى الذى فى الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه ورضى عنهم كانوا كذا وذكر اوصافا يؤثر كل واحد فى قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق * ثم قال وهذا اى جميع ماذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم عادة* وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان * ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان وكانه جواب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

غير منقطع بماذ كرتم لانه لا تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء منقطع * صار القرأن معجزة اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم فى محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفى ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخف خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبئين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول * وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع * المتعنتين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءنى فلان متعنتا اذا جاء يطلب زلتك قوله (واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر * والجواب عنه من وجهين احدهما ماذكر فى الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد رأينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله فى ملاعبهم وشعوذتهم كثير * واما ما روى انه ادخل قوائم الفرس فى بطن الفرس فبقى معلقا فى الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك فى خاصة الملك وحاشيته اى صغار قومه لا فى كبارهم ولا فى الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب * لما رأى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان يؤمن به ويجعله احدا اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم فى كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول فى دينه وانما حمله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم فى الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك * وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة فى نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فتفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها * والثانى انا ان سلمنا انه لم يجد ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك

فاما اخبار زرادشت فتخييل كله فاما ما روى انه ادخل قوائم الفرس فى بطن الفرس فانما رووا انه فعل ذلك فى خاصة الملك وحاشيته وذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيأ لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه و بطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة و ظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه و لا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان و آهرمن و هذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده و بطلانه فيجوز ان يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال اللعين كما جاء به الاثر قوله (و كذلك) اى و مثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام و زعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر او ستة و احتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت * و قد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته و انما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه و قتلوه و زعموا انهم قتلوا عيسى و اشاعوا الخبر و بمثله لا يحصل التواتر * و كذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا و متى و لوقا و مرعش و في بعض الروايات * يوحنا و يوفنا و متى و مارقيش و يتحقق الكذب منهم قوله (و اما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر معاين و قد شاهده جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد و لا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية و الهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى و هم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز و جل و عليه نصارى الحبشة و في اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * و قوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى و صلبه قد وجد و لكن ذلك الرجل لم يكن عيسى و انما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله * و لكن شبه لهم * و قد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل و له الجنة فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل و رفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال و هو ان القول بالقاء الشبه يؤدي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره * و يؤدي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه و سلم لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله و لم يكن بل القي شبه الرسول عليه * و يؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف و الايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القي عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم و في هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

و كذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه و اما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئاته و على انه القي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما نص الله تعالى و لكن شبه لهم

(الكفر)

الكفر بالحجة وهى المعجزة التى جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا* فاجاب عنه بقوله
وذلك جائز استدراجا يعنى القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز فى حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون
ليزدادوا طغيانا او مرضا الى مرضهم ولكنه لا يجوز فى حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه
قوم فى تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه ائلا يؤدى الى التلبيس فانه قد قيل لو ادعى احد
النبوة بين قوم وفى يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواى
ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر ائلا يصير تلبيسا* ثم فيه حكمة بالغة
وهى دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف فى دفع المكاره عن الرسل كما دفع
شر ابى لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابى بكر حيث قال
ابو لهب اين صاحبك الذى هجانى اراد به قول الله تعالى* تبت يدا ابى لهب* وقوله فكان اى خبرهم
محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الآحاد* مع ان الرواة يعنى السبعة الداخلين على عيسى عليه
السلام فبطلت هذه الوجوه التى تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل
عيسى وصلبه * بالمتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة ملك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعنى
لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة فى المتواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد فى المتواتر
اصلا* او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مبنية على التخييل وراجعة الى الآحاد
كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى* وما قتلوه وما
صلبوه* والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها او بطلانها
بهذه النصوص المتواترة التى لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا اعترض
عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حيا * واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة
الانفراد فسيأتى جوابه * ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا
ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر
محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون
كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا فى ان الشئ
اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب بمنزلة ما يثبت
من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات * وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون
من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان واحدا فى صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما
بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا* وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان
العلوم الاستدلالية كذلك * قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل
من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضرورى وانما اشتغل بعض اصحابنا
بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالى فيقوم
عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كم قلنا من يخالف فى هذا فانما يخالف بلسانه
او لخبط فى عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر والله اعلم فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا

خلاف السوفسطائية *وقولهم لابد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لايلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لايكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لايكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لايكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

﴿ باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني ﴾

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر *وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى روته جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب * وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول *والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولاعبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما *ويسمى هذا القسم مشهورا او مستفيضا من شهر يشهر شهرا او شهرة فاشتهر اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله *واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس *واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن *وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها او خالتها او خبر حمل بن مالك في الجنين وما اشبه هذه الاخبار *وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا *وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين * قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لايكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لايكفر بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام *وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لايتوهم اتفاقهم على القبول الاجماع جمعهم عليه وليس ذلك الا تعيين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لايكفر جاحده لان انكاره وجحوده لايؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدد لايتصور

(تواطؤهم)

(باب المشهور)
(من الاخبار)

قال الشيخ الامام رضي الله عنه المشهور ماكان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثانى وانما يؤدى الى تخطئة
العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست
بكفر بل هى بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدى الى تكذيب الرسول عليه السلام
اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ماذكر في
الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقى
فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به
علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين * ولم يستقم اعتباره اى اعتبار
ما يثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الآحاد في الاصل * في العمل اى في كونه موجبا
للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التى هى فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط
العمل بهما فهذه اولى * فاعتبرناه في العلم فاثرت في سقوط اليقين * الا بما يشق دركه فيكون من هذا
الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية * والعلم
بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعنى انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن
كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو
تأمل في ابتدائه لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمى علم طمانينة قوله (وذلك) اى الزيادة على النص
بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام * والثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة * وبرجم النبى عليه السلام ماعزا وغيرهما * والمسح على الخفين بحديث المغيرة
وغيره * والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه * فصيام ثلثة ايام
متتابعات * وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى * الزانية و
الزانى * يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه * وكذا قوله تعالى
وارجلكم * يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة * وكذا
اطلاق قوله عز اسمه * فصيام ثلثة ايام * يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ
جواز التفرق * وليس ماذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل
المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا * ثم النظائر الثلاثة
المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل
جاحدها فقد قال عيسى ابن ابان ان هذا القسم يعنى الخبر الذى دون المتواتر ثلاثة انواع * قسم يضلل
جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثانى على قبوله * وقسم لا يضلل
جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر
الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلا الذين يرون المسح مثل مسح
رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف
لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت
الاجماع على قبوله في الصدر الثانى والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان في الاصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم لانا لا نجد وسعا في رد المتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسواس ونخرج في رد المشهور لانه لا يمتاز عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمى علم طمانينة والاول علم اليقين

المأثم * وقسم لايخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لايؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله

﴿ باب خبر الواحد ﴾

وهو الفصل الثالث و ، والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اما ثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا * واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد اى المخبر الواحد والاثنان اى او الاثنان * لاعبرة للعدد فيه يعنى لايخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ بين الكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد * يوجب العمل ولايوجب العلم يقينا اى لايوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لايجوز اصلا وهو المراد من قوله لايوجب العمل * ثم منهم من ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشانى وابى داود والرافضة * واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى * ولاتقف ماليس لك به علم * اى لاتتبع مالاعلم لك به وخبر الواحد لايوجب العلم فلايجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص * قالوا ولامعنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفى فيقتضى انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله * عز اسمه فان علمتموهن مؤمنات * فلايتناوله النهى لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى * ان يتبعون الا الظن ان الظن لايغنى من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة وكان قادرا على اثبات ماشرعه باوضح دليل فاى ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى مالايفيد الا الظن * كيف وانه يؤدى الى مفسدة عظيمة وهى ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم او استحلال بضع وربما يكذب فنظر ان السفك والاباحة بامر الله تعالى ولايكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك دمه لايجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلاخلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من باب الضرورة لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لايبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الرأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

﴿باب خبر الواحد﴾ وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولايوجب العلم يقينا عندنا وقال بعض الناس لايوجب العمل لانه لايوجب العلم ولاعمل الا عن علم قال الله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلاضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانها من ضروراتنا وكذلك الرأى من ضروراتنا فاستقام ان يثبت غير موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات * وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالي تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * وذمه على اتباعه في قول جل جلاله * ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون * وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما تبين فيستلزم افادة العلم لا محالة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انا نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى * واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتمان لانهم انما يكلفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد * ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاظهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلوا عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان والنهي عن الكتمان سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب مأمور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وان علم قطعا بالوحي انه لا يقبل منهم * واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهي جواز العمل به * لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطئ تعلق من بعض دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الائمة قوله (جل ذكره * فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانداز وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى * لعلهم يحذرون * والترجى من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوى مايقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لانا نقول اختلف المتقدمون فى تفسيرها فقيل هى اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * الواحد فصاعدا كما قال قتادة وكذا نقل فى سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * انهما كانا رجلين انصاريين بينهما مدافعة فى حق فجاء كل احدهما الى النبى دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبى عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابى المنافق على ماعرف على انا لو حملناها على اكثر ماقيل وهو العشرة لاينتفى توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الآحاد الى التواتر * ولا يقال سلمنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى * لعلهم يحذرون * يشير الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لاينفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد فى كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * ياايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتمون ماانزلنا من البينات والهدى * الآية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبى عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه * ومنه قوله تعالى * ياايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا * امر بالتبين والتثبت وعلل بمجئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا فى كتاب الله اكثر من ان يحصى واما السنة فقد صح عن النبى عليه السلام قبوله خبر الواحد

(المناسب)

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة و القلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات و القلم * وفى كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب قوله (مثل خبر بريرة فى الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها فى الهدايا * وخبر سلمان فى الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ و جعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب و من علامة النبى المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة و بين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب و باعه من اليهود بالمدينة و كان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبى عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب و وضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبى عليه السلام قوله فى الصدقة و الهدية مع انه كان عبدا حينئذ * وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى فى الهدايا ايضا * وكانت الملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على خبره انى مأذون * وقبل شهادة الاعرابى فى الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع النبى عليه السلام على غزوهم و نزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس و العيون المبعوثة الى ارض العدو * ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبى عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة و تعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن اميرا * و بعده بعث معاذا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام و الشرايع * و بعث دحية بن خليفة الكلبى بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرايع * و بعث عبدالله بن حذافة السهمى بكتابة الى كسرى * وعمرو بن امية الضمرى الى الحبشة * وعثمان بن العاص الى الطائف * وحاطب بن ابى بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع بن وهب الاسدى الى الحارث بن ابى شمر الغسانى بدمشق * وسليط بن عمرو العامرى الى هوذة بن خليفة باليمامة * وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية * و ولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويره والزبرقان بن بدر و زيد بن حارثة و عمرو بن العاص و عمرو

مثل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الهدية والصدقة وذلك لا تحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل على ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وغيرهم رضى الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع مع انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسوله وسعاته وحكامه وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر * وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب القواطع قوله (وكذلك اصحابه) عملوا بالآحاد وحاجوا بها في وقايع خارجة عن العد والحصر من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها * فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام * الائمة من قريش * قبلوه من غير انكار عليه * ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام * الانبياء يدفنون حيث يموتون * وقوله عليه السلام * نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقضه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها * ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر ستة من الابل وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة * وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها * وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب * وعمله بخبر حمل بن مالك وهو قوله كنت بين جاذتين لي يعني ضرتين فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا * ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال * امكثي حتى تنقضي عدتك * ولم ينكر الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بأمرها * ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذى ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه وان لا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب * ومنها رجوع الجمهور الى خبر عايشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين * ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربوا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة * ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها

(ومنها)

واستفاضتها واجمعت الامة على قبول اخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واما المعقول فلان الخبر يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اهلية الاخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من غير علم اليقين الاترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الرأى وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأى وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمانينة واما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة

* ومنها ماروى عن انس رضى الله عنه قال كنت اسقى اباعبيدة واباطلحة وابى بن كعب شرابا اذااتانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابوطلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها مااشتهر من عمل اهل قباء فى التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولانرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبى عليه السلام نهى عن المخابرة فانتهينا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلى بن الحسين ومحمد بن على وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابى سليمان بن عبدالرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبى ومسروق * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد فى عصر * واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة على فلا يكون لقائل ان يقول ماذكرتموه فى اثبات كون خبر الواحد حجة هى اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور * ولئن قال الخصوم لانسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع مااقترن بها من المقاييس وقراين الاحوال فلاوجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ماقال عمر رضى الله عنه لولم نسمع بهذا لقضينا برأينا وحيث قال ابنه حتى روى رافع بن خديج الى آخره * فان قيل ماذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بانكارهم اياه فى وقايع كثيرة * فان ابابكر رضى الله عنه انكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة * وانكر عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس فى السكنى * وانكرت عايشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم فى تعذيب الميت ببكاء اهله عليه * ورد على رضى الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعى فى قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها فلايدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لايدل على بطلان الاصل * قوله (قدذكر محمد فى هذا) اى فى قبول خبر الواحد * غير حديث اى احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردناه * واختصرنا هذه الجملة اى اكتفينا بايراد ماذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها * اومعناه لم نذكر مااورده محمد لشهرتها * ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله (واجمعت الامة على) كذا اى الاجماع منهم فى هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم فى المتنازع فيه * وبيانه ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد فى المعاملات فان العقود كلها بنيت على اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ماهو حق الله تعالى كما فى الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشئ او هذه الجارية اهدى اليك فلان

وان فلانا وكلنى ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشئ * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من
لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون فى اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج * وعلى قبول قول
المفتى للمستفتى مع انه قد يجب بما بلغه عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا
من امور الدين والدنيا جاز فى سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان فى بعض
المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبى وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر
هؤلاء فى اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما * قلنا محل الاستدلال
هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود فى الامرين وان
كان احدهما يتساهل فيه فى الاخر وانما يراعى فى الجمع والفرق الوصف الذى يتعلق به الحكم
دون ماعداه * وماذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة
متحققة فى الاخبار لتحققها فى المعاملات لان المتواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد
لشبهة فى النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها فى حق العمل كما فى القياس والشهادة * واما
الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل
المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقينى من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد
من الآية اعنى قوله تعالى * ولا تقف ماليس لك به علم * منع الشاهد عن جزم الشهادة الا
بما يتحقق * على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد من
السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يرده) اراد به انا نجد فى انفسنا عدم حصول العلم به
بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر * قال الغزالى رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم
وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا ولو تعارض خبران فكيف نصدق
بالضدين * قال وماحكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب
العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا
الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله
(واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر فى الباب الاول من كلام
الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز
ان يكون جوابا عما يتمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالى بخبر الواحد بان
الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الآحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا
لانه لا اثر للاجتماع فى تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تصير بقرا وابلا بالاجتماع
وتقرير الجواب انا قد رأينا فى المحسوس والمعقول والمشروع انه قد يثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت
بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات فى الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد فى طاقة
او طاقتين * وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك فى افرادها *
وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزا ولا يوجد الاعجاز فى احادها * ويجب
بشهادة اثنين او اربعة على القاضى ما لا يجب بشهادة واحد * ويثبت بغسل الاعضاء الاربعة

لان العيان يرده من
قبل انا قد بينا ان
المشهور لا يوجب علم
اليقين فهذا اولى
وهذا لان خبر الواحد
محتمل لا محالة ولا يقين
مع الاحتمال ومن
انكر هذا فقد سفه
نفسه واضل عقله
واذا اجتمع الآحاد
حتى تواترت حدث
حقية الخبر ولزوم
الصدق باجتماعهم
وذلك وصف
حادث مثل اجماع
الامة اذا ازدحمت
الاراء سقطت الشبهة
فاما الاحاد فى احكام
الاخرة فمن ذلك
ماهو مشهور ومن
ذلك ماهو دونه
لكنه يوجب ضربا
من العلم على ماقلنا
وفيه ضرب من
العمل ايضا وهو
عقد القلب عليه

(من)

من حل الصلوٰة مالا يثبت بغسل عضو واحد * ويثبت بالطلقات الثلاث مالا يثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة مالا يكون له فى غير هذه الحالة قوله (اذا العقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبى عليه السلام مع عدم اعتقادهم حقيته وكعلمنا بدلائل الخصوم فى الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والعقد قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة فى احكام الآخرة من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واشاراتها لا باخبار الاحاد * ولهذا اى ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

﴿ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة ﴾

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا فى العمل به * ثم للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب ابيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوى معرفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض * اما المعرفون يعنى بالفقه من الصحابة * وغيرهم مثل ابى بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمانى وعبد الله بن الزبير قوله (وحديثهم حجة ان وافق القياس ام خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث * فان وافقه تأيد به اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مؤيدا له * وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث ارادانه لم يشتهر هذا المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته منه * وذكر ابو الحسين البصرى فى المعتمد ان القياس اذا عارضه واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعى وخبر الواحد ينفى موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوصة بنص ظنى يتحقق المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك فى الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وعلموا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل والله اعلم واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا

﴿ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا واما المجهول فعلى وجوه اما ان يروى عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة حديثه او يسكتوا عن الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه او لم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا * فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابان ان كان الراوى عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكى عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل اوشرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع اباهريرة رضي الله عنهم يروى توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه * ولما سمعه يروى من حمل جنازة فليتوضأ * قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة * ورد على رضي الله منه حديث بروع بالقياس * ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس * ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوى ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد * فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله عليه السلام * وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضي الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذى سمعه من رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البايع عند الرد بالعيب بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظايره كثرة * واما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأى محتمل باصله في كل وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأى اصلا يعني الاصل في الرأى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذى هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

(بعارض)

اما المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمرو وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعايشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تأيد به وان خالفه ترك القياس به وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما دخلت الشبهة في نقله والراى محتمل باصله في كل وصف على الخصوص فكان الاحتمال في الرأى اصلا وفي الحديث عارضا

والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف فى الابانة والسماع فوق الرأى فى الاصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحرى فى القبلة فلا يجوز التحرى معه واما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى ووجه ذلك ان ضبط حديث النبى عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى عن درك معانى حديث النبى عليه السلام واحاطتها لم يؤ من من ان يذهب عليه شئ من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط فى مثله

بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل بالخبر اولى * وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات * ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيتان * فاما التمسك بالقياس فلا يتم الا باربع مقدمات او خمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا بالعلة الفلانية * وحصول تلك العلة فى الفرع * وعدم المانع فى الفرع عند من يجوز تخصيص العلة * ووجوب العمل به والاولى والخامسة يقينيتان والبواقى ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا قوله (ولان الوصف فى النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوى * والقياس عمل به اى تعدية الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى نصا لان القايس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * فى الابانة اى فى اظهار الحكم واثباته * والسماع فوق الرأى فى الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجرى فى المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف * واما ما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها ايضا * وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفى اتصال خبر الواحد شبهة فى غاية السقوط لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر منها فى خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله لاحتمال الكذب والسهو مدخل فى الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستنبط ثابت فى القياس دون الخبر * وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام فى خبر يرد بخالفه القياس وفى هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لاخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر فى بعض فوائد هذا الكتاب * وقوله وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة * وفى قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى * ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمرو بن ميمون انه قال

صحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنين ماسمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ماجاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ماهو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل النقصان او النقصان في محل الزيادة * ثم هذا الكلام لما اوهم انه ازدرى ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اي عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبي عليه السلام * فاما ان نعني به الازدراء اي الاستخفاف بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقلدا له فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لاشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم ونفثه في ردائه على ماروي عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الرأي صار الحديث ناسخا يعني اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأي من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى * فاعتبروا يا اولي الابصار * فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره * معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة * وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله قوله (وذلك) اي كون الحديث ناسخا عند

وانما نعني بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله يحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه وقلده فما ظنك في ابي هريرة رضي الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا رحمهم الله في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الرأي والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضا للاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة انه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر

انسداد باب الرأی مثل حدیث ابی هریرة * او مثال ماذکرنا حدیث ابی هریرة فی المصراة وهو ماروی ابوهریرة رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال * لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعا من تمر * ویروی باحد النظرین * ویروی من اشتری شاة محفلة فهو بخیر النظرین ثلاثة ایام الحدیث * والتصریة فی اللغة الجمع یقال صریت الماء وصریته ای جمعته والمراد بها فی الحدیث جمع اللبن فی الضرع بالشد وترك الحلب مدة لیتخیل المشتری انها غزیرة اللبن * والتحفیل بمعناها ایضا * وقوله باحد النظرین قیل النظر الاول عند الحلبة الاولی والنظر الاخر عند الحلبة الاخری ومعنی قوله بخیر النظرین نظره لنفسه بالاختیار والامساك ونظره للبایع بالرد والفسخ * ثم الشافعی رحمه الله جعل التصریة عیبا حتی کان للمشتری الخیار اذا تبین بعد الحلب خلاف ما تخیله تمسکا بهذا الحدیث وهو حدیث صحیح مخرج فی الصحیحین واذا صح الحدیث یترك القیاس بمقابلته مع ان الحدیث موافق للاصول لان الخیار انما یثبت لغرور کان من البایع والغرور یثبت للمشتری حق الرجوع کما لو اشتری صبرة حنطة فوجد فی وسطها دکانا او اشتری قفة من الثمار فوجد فی اسفلها حشیشا * والمذکور فی بعض کتبهم ان التغریر الفعلی منزل منزلة الالتزام اللفظی فصار کما لو شرط الغزارة * وعندنا التصریة لیست بعیب ولایکون للمشتری ولایة الرد بسببها من غیر شرط لان البیع یقتضی سلامة المبیع وبقلة اللبن لاینعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لاتنعدم صفة السلامة فبقلتها اولی ولایجوز ان یثبت الخیار للغرور لان المشتری مغتر لامغرور فانه ظنها غزیرة اللبن بناء علی شیء مشتبه فان انتفاخ الضرع قد یکون بکثرة اللبن وقد یکون بالتحفیل وهو اظهر علی ماعلیه عادات الناس فی ترویج السلعة بالحیل فیکون هو مغترا فی بناء ظنه علی المحتمل والمحتمل لایکون حجة * فاما الحدیث فمخالف للقیاس فکان ناسخا للکتاب والسنة الموجبین للعمل بالقیاس * معارضا للاجماع الموجب للعمل به کما ذکرنا فیکون مردودا لان من احادیث ابی هریرة رضی الله عنه انما یقبل مالا یخالف القیاس فاما ماخالفه فالقیاس مقدم علیه کذا فی الاسرار والمبسوط * واما الذی یدل علیه سوق الکلام فی الکتاب فهو ان حدیث المصراة ورد مخالفا للقیاس وانسد فیه باب الرأی لان ضمان العدوان فیما له مثل مقدر بالمثل بالکتاب وهو قوله تعالی * فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم * وفیما لامثل له مقدر بالقیمة بالحدیث المعروف وهو قوله علیه السلام * من اعتق شقصا له فی عبد قوم علیه نصیب شریکه ان کان موسرا * علی مابیناه فی باب الاداء والقضاء * وقد انعقد الاجماع ایضا علی وجوب المثل او القیمة عند فوات العین وتعذر الرد * ثم اللبن ان کان من ذوات الامثال یضمن بالمثل ویکون القول فی بیان المقدار قول من علیه وان لم یکن منها یضمن بالقیمة فایجاب التمر مکانه یکون مخالفا للحکم الثابت بالکتاب والسنة والاجماع فیکون نسخا ومعارضة کما ذکر فی الکتاب * وقوله فی ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للکتاب والسنة معارضا للاجماع ای یلزم من العمل بهذا الحدیث نسخ الکتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم * وقوله وفي وجوه اخر ذكرناها في موضعها عطف عليه اي صار معارضا للاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخر * وهي ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي * ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينتهي بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل كالحبل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب * ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا كالصوف فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض بآفة لم يسقط شئ من الثمن فكذا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البائع حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم رد احدهما * ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا او دراهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حمله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة محفلة فندب النبي عليه السلام البائع الى الاسترداد صلحا لا حكما فابى بعلة اللبن في ثلاثة ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر فقبل البائع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لا حكما فظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بعبارته * فان قيل انكم احتججتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد * قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعاندة لانا انما نتبع الصحابة فنقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل

وفي وجوه اخر ذكرناها في موضعها

بالسنة*وكذا عائشة وعلي رضي الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكنا لانظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ماذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابوزيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين* فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس *قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه * وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه * قال ولان القياس الصحيح هو الذي يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة* ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رضي الله عنه في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس*ونقل عن ابي يوسف رحمه الله في بعض اماليه انه اخذ بحديث المصراة واثبت الخيار للمشتري* وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت ان هذا القول مستحدث*واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا*وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام*والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل*على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه*وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة*وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقدروى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما المجهول) الى آخره * اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه عليهم فى آى كثيرة مثل قوله تعالى* والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه * الاية وقوله عز اسمه* والذين معه اشداء على الكفار* وقوله جل ثناؤه *لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة* فى شواهد لها كثيرة* وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم* ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام* لا تذكروا اصحابى الا بخير فلو انفق احدكم ملأ الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه* وقوله عليه السلام* ان الله تعالى* اختار لى اصحابا واصهارا وانصارا* واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد اثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم فى الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد فى موالاة الرسول ونصرته كافيا فى القطع بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم *ولكنهم اختلفوا فى تفسير الصحابى فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى الى ان من صحب النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى لان اللفظ مشتق من الصحبة وهى تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق* قال الغزالى رحمه الله الاسم لا ينطلق الا على من صحبه ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب *قلت وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر فى الكفاية لابى بكر احمد بن على البغدادى ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لا نعدهم الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين *واذا عرفت هذا علمت ان المجهول فى الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذى رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم *وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان رأوا النبى عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة رحمه الله وانما نعنى بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فانما نعنى به المجهول فى رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او بحديثين مثل وابصة بن معبد

عرف بما روى من حديث او حديثين * وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعني به المجهول في رواية
الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض
وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احترز به عنها * وسلمة بن
المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق
صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده * روى
عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها
وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده
وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومعقل بن سنان
وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام * فمعقل بن يسار
من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد
في اخر سني معاوية * ومعقل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال
ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة
بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين * ووابصة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة
ثم تحول الى الجزيرة وبها مات * عن وابصة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره
النبي عليه السلام ان يعيد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول
والعمل به لا للرد عليه * صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل
حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه
وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم
انه مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من رواياتهم
فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من
رسول الله عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة
* وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه
فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه * وان سكتوا عن الطعن بعد
النقل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت
في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمرئي فكان سكوتهم دون الرد دليل
التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم
يتهموا بذلك * وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض
يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه * مثل حديث معقل بن سنان
الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزوج
امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر
اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابي محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن ابي مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل بحديثه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

والله ورسوله منه بريئان منه ارى فيها مهر مثل نسائها الا وكس فيه ولا شطط اى لانقص ولا مجاوزة حدثنا قام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لموافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام * ورده على رضى الله عنه فقال ماتصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا * وفي قوله لمخالف رأيه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما بينا * وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان تخلف الراوى ولم ير هذا الرجل لتحلفه * وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع اسم امرأة وهي بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند الشافعي رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام * خير الناس قرني الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم * الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة الاعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر عن رؤية الهلال * اتشهد ان لا اله الا الله * قال نعم فقال * اتشهد ان محمدا رسول الله * قال نعم فامر بلالا ان يؤذن في الناس بالصوم وهذا يرد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحى او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته * واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام الخمسة المذكورة في الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا * وقد ذكر في القواطع وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تعديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر * وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف * ويجوز ان يكون القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيتساقطان ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه

ورده على رضى الله عنه لمخالف رأيه وقال ماتصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع انه من قرن العدول فلذلك صار حجة وساعده عليه اناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره

ردو لاقبول فيلتحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لاوقع فى قبوله كان ادنى حالا من الذى اتفق على قبوله فيشترط تأيده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتأكد بالموت كما يتأكد بالوطئ لان بالموت ينتهى النكاح الذى هو عقد العمر والشئ اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطئ ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعى رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لايجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لايجب شئ لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة مالو طلقها قبل الدخول بها و بمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعى بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعى فى المثال لافى الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذى هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لايلايمه التعليل الذى ذكره وعلى التقديرين لايخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثانى فثبت بروايتهم عنه وعلمهم به عدالته دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله معانه اى معقلا من قرن العدول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعى ان رواية المجهول فى الكفر والصبا لاتقبل فكذا رواية مجهول الحال فى الفسق فاشار الى ان العدالة فى ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بنقضه فاما الصبا والكفر فى مجهول الحال فيهما فاصل فلايترك الايقين بعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد) فلايجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لايتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه فى هذه الرواية ولو قال الراوى اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع فان الموضوع لايحتمل ان يكون حديثا مثل ماروى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * انا خاتم النبيين لا نبى بعدى الا ان يشاء الله * فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقا فى الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لافى حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لايعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا فى حق الوجوب * وذكر الشيخ ابوعمرو الدمشقى اذا انفرد الراوى بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا * وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراده به جازماله من حز حاله عن حيز الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثانى الفرد الذى ليس فى روايه من الثقة والضبط مايقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف * ثم قال والصواب فى المنكر التفصيل الذى بيناه فى الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه فى الشاذ قوله (واما اذا لم يظهر حديثه) اى لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل به فى زماننا يعنى اذا ظهر حديثه فى زماننا لايجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان فى الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة فى ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره وباعتبار انه لم يشتهر فى السلف تمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لايجب العمل به لان الوجوب شرعا لايثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هى جواز اضافة الحكم اليه فلا تمكن نافى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث * ولذلك اى ولكون العدالة اصلا فى تلك الازمنة جوز ابوحنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اى بشهادة المستور ولم يجب على القاضى القضاء به لانه كان فى القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما فى زماننا فخبر مثل هذا المجهول لايقبل ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابويوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لانهما كانا فى زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الائمة * وذكر صدر الاسلام ابواليسر رحمهما الله ان الراوى اذا كان مجهولا لا يعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضى الله عنهم بما روى يجب قبول خبره لانهم لايعملون به الابعد معرفة الراوى بالعدالة وثبوت ماروى * واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابى حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به مالم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لايجب العمل به حينئذ * وبعضهم قالوا لايجب العمل به مالم يوافق القياس وهذا قول الشافعى واصحابه رحمهم الله * وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول * فالشافعى رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهى شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان فى ايجاب المهر فى المفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

(من)

واما اذا لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد ولاقبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل فى ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول فى زماننا لاتحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأى والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لايغنى من الحق شيأ والمستتر منه فى حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل فى حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخارى * قال ويجوز ان يكون قول ابى يوسف ومحمد فى هذه المسئلة كقول ابى حنيفة رحمهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان فى ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر من الخبر يوجب علم اليقين * وفى مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفى مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن فى قوله والمستنكر منه اى من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذى عبر عنه بغالب الرأى والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة * وخبر الواحد علم غالب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة او فى حكم المعروف وفى مقابلته المستتر اى خبر المجهول الذى هو لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه قوله (ومثال المستنكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا ما دامت فى العدة وهو مذهب عمر وعبدالله بن مسعود وابراهيم النخعى والثورى وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهرى ومالك والشافعى والليث والاوزاعى وابن ابى ليلى * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابى رباح والشعبى واحمد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعمرو بن حفص المخزومى طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه مع على رضى الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد فى نفر من بنى مخزوم الى النبى عليه السلام فقال يارسول الله ان اباعمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم * ليس لها نفقة ولا سكنى * وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلى الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك * واما الفريق الثانى فيقولون ليس فى روايات اهل الحجاز ذكر السكنى فى حديث فاطمة والمذكور فى بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكونى حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية * وقوله عز اسمه * اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم * فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية * ولم يوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن * فانه بمفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل * والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن

ومثال المستنكر مثل حديث فاطمة بنت قيس ان النبى عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر رضى الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلماؤنا قالوا انها محتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالى مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم * وقد بينا فيما تقدم ان بقراءته يزاد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة فى مدة الحمل وان طالت فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * حتى يضعن حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر فى الاسرار ان الزيادة المذكورة فى بعض الروايات لانفقة لك الا ان تكونى حاملا غير ثابتة فى موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما متن الحديث فقد روى عن عمر رضى الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضى الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى فقيها * واشار ابو جعفر الطحاوى فى شرح الاثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ماقال عمر رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت مالفاطمة الا تتقى الله تعنى فى قولها لاسكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شئ تناله يده * وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ماكانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود فى المسجد الاعظم ومعنا الشعبى فحدث الشعبى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال ويلك تحدث بمثل هذا * ورده ابراهيم النخعى والثورى ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة * ورد عمر رضى الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه * وقيل لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلثا فقال فى بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افتنت الناس انها استطالت على احمائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد فى بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة * او تأويله ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

(عليها)

عليها من الشعير فابت فلم يقض لها بشئ آخر لغيبة الزوج كذا فى الاسرار وغيره * فان قيل قدثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميناهم فكان من القسم الثالث فينبغى ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعى فى المفوضة ولا يكون مستنكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به ممن ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضى الله عنه وللقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة فى مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا قوله (وكذلك حديث بسرة) اى وكحديث بسرة بنت صفوان الذى تمسك به الشافعى فى ان مس فرج نفسه او غيره بباطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن مسعود وابن عباس وعمارا واباالدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضى الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على رضى الله عنه لا ابالى امسسته ام ارنبة انفى وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه * وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتنى بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه النقلة لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فلم يكن فى صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى فى مس الذكر وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة فى زمن عبدالملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقى منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت نجسة من دم حيض وغايط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره * فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر * واما السنة فما روى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يارسول الله افى مس الذكر وضوء * فقال لا * وروت عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال * ما ابالى مسسته ام مسست انفى * فنبه على العلة وهى انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا فى الصلوة فقال * لا بأس به *
* وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال على بن المدينى حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا فى الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة بنت صفوان فى مس الذكر من هذا القسم وانما جعل خبر العدل حجة بشرائط فى الراوى وهذا

﴿باب بيان شرائط الراوي﴾ التي هي من صفات الراوي وهي اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وكل موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع لهدم الدين الحق فيصير متهما في باب الدين فثبت بالكفر تهمة زائدة لا لنقصان حال (فاشار) بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولانقطاع الولاية

﴿باب بيان شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي﴾

*ماذكر في الباب المتقدم من كون الراوي معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به * لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعلم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوي وصفة له فلهذا قيد بقوله من صفات الراوي قوله (لان المراد بالكلام) كذا يعني الخبر الذي يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ماله صورة وهي ان ينتظم من حروف مهجاة * ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل * لانه اي الكلام وضع للبيان اي لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ولا يسمى ذلك الحان كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز * ولهذا لا يجب سجود التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمييز * وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا تسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا بين اسماء الاعلام فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمي لا يكون آدميا لعدم معناه فبه تم التمييز الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه في الخبر ليصير خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعني لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اي عن عقل وتمييز ليقع صحيحا فكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر من ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة اي لا يكون جهة الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق في خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والانزجار اي الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اي بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا * او لما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لا يبالي من الكذب مع اعتقاد حرمته ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة في الراوي شرط لكون خبره حجة قوله (واما الاسلام) فكذا ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام في الراوي باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غيره قبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط *

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لاينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كمالو اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين اشد العداوة فتحملهم المعاداة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ماليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عز ذكره * لايألونكم خبالا * اى لايقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد مااخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلايؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لااصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلهذا شرطنا الاسلام في الراوي فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لاتقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دين نفسه * ولهذا اى ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كمالاتقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولانقطاع الولاية يعني لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه * ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لايتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لاتوجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيئان صدق اللهجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لايستلزم الضبط والاسلام لايستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا كل واحد شرطا على حدة * ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لايحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد * ولو اقتصروا على ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لابد من ذكر الكل والله اعلم

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانظر هل جواب محصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات * واعترض عليه بانه لو كان جوهرا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لا ننكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به تميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولا شك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا قليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه * ويختار الشيخ والقاضي الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضيء به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسي المبصرات * وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لا يظهر الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يبتدأ مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور * والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي يتأمله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيأ يتصح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه الذي لا بد للبناء منه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدى اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله لذلك قوله (وانه) اي العقل لا يعرف في البشر اي الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبته امره * ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعا الى ما في قوله فيما يأتيه ويذره اي يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

(الاستدلال)

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

قال الشيخ رضي الله عنه اما العقل فنور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره ما يصلح له في عاقبته وهو نوعان قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فعلقت احكام الشرع بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا

الاستدلال بالاثر على المؤثر *قال الشيخ في مختصر التقويم فصار في الحاصل العقل مايوقف
به على العواقب والعاقل من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا
بالفعل في الانسان في اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله * والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا
تعلمون شيئا* ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى
عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان بلغ درجات
الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة
ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب مايمضي من الزمان الى ان يبلغ اولى
درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم
السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبني التكليف عليه
لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية
العقل اذا لم تعارضه آفة وسقط اعتبار مايكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحمة وفضلا
فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدة به* والمطلق من كل شئ يقع على
كماله اي كماله في مسماه * فشرطنا لوجوب الحكم اي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته
مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل * فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع
احترز بقوله في الشرع عن المعاملات* لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لنقصان عقله فلان
لا يوليه امر شرعه اولى* ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان
ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبي الى
نفسه فلنقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا* ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من
الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصلا لعلمه
بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن
السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا
الاترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان
التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره
فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام
والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو
عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي *ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة
والمساهلة فيعتبر ماهو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية * واما اهل قباء فالصحيح
ان الذي اتاهم انس رضي الله عنه فكان اعتمادهم على خبره اوكان ابن عمر بالغا يومئذ الا
ان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لا لانه لم يكن بالغا لان ابن اربع عشرة سنة
يجوز ان يكون بالغا* وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية
بعده يقبل خلافا للقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شئ يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة لان الشرع لما لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولى وكذلك المعتوه

الاترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية* ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ماتحملوه بعد البلوغ وقبله وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ماتحملوه فى الصبى بعد البلوغ* ثم قيل اقل مدة يصير الصبى فيها اهلا للتحمل اربع سنين لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة مجها رسول الله عليه السلام فى وجهى من دلو كانت معلقة فى دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير* وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال فى النصرانى والمملوك والصبى يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون بها فانها جائزة واذا كان هذا جائزا فى الشهادة فهو فى الرواية اولى لان الرواية اوسع فى الحكم من الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل اسلامهم وادوها بعده كذا فى الكفاية البغدادية* وكذلك المعتوه اى وكالصبى المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل رواياته ايضا لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا اذ الصبى قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى* وآتيناه الحكم صبيا * فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبى* وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثانى من العقل اى القاصر ما يقارنه مايدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لا حد لاعلاه ولا يدرك اذ هو فى التزايد الى آخر العمر مع انه فى القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفى ايضا فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا الى آخر ماذكرنا* وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسير له قوله (واما الضبط) فكذا ضبط الشئ لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط الذى يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه وقد بينه الشيخ فى آخر هذا الفصل * ثم فهمه اى فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذى اريد به يعنى معناه اللغوى او اللغوى والشرعى جميعا ثم حفظه ببذل المجهود له اى حفظ الكلام ببذل الطاقة فى حفظه بان يكرره الى ان يحفظه * ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ببدنه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه ولا يسامح فى حفظ الحديث بل يسئ الظن بنفسه ويذاكره دائما مقدرا فى نفسه انى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن* ولهذا كان ابن مسعود رضى الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه فى اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة* الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذى اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه

(باعتبار)

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا* ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وهو) اى الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اى الضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام* الحنطة بالحنطة مثل بمثل* بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة* والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها او شريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله عليه السلام* لا يقضى القاضى وهو غضبان* متعلقة بشغل القلب* وهذا اى ضبط الحديث بمعناه اللغوى والشرعى اكمل النوعين اى الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشج والناقص اعدلا بنى مروان ولهذا قال بعده والمطلق من الضبط يتناول الكامل اى الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما بينا فى النقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوى فقه الحديث ربما يقع خلل فى النقل بان يقصر فى اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله اذا كان فقيها* ولهذا اى ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته* خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه* او مسامحة اى مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى* والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسى معرب* ولهذا اى ولاشتراط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اى لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لفوات كمال الضبط فى الاول ووجوده فى الثانى* وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثاء روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو ونقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل يزيد بن الاصم البوال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه* وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعى فقد ذكر فى المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر فى خبر المروى بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع بها الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال* وكذا اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف* وكذا ذكر فى القواطع ايضا فتبين ان قول

وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه فى باب الترجيح وهو مذهبنا فى الترجيح ولا يلزم عليه ان نقل القرآن ممن لا ضبط له جعل حجة

لان نقله فى الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر فى نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك فى السنة لصار ذلك حجة الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ماسبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط فى مثله ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر فى بعض ما القى اليه ثم يفضى به فضل الله تعالى الى ان تصدى لاقامة الشريعة وقد قصر فى بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

الشيخ وهو مذهبنا فى الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعى بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لا نعرفه ممن لا ضبط له اى لا يضبط المعنى الشرعى ولا اللغوى * لان نقله فى الاصل اى اصل نقل القرأن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اى الخلق وكذلك فى كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تبعا لهم فيقبل * ولان نظم القرأن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع فى اللفظ فيكون المعنى تبعا للفظ ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرأن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل فى ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل وفى الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون فى النقل بالمعنى فصح النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله * بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذا استفراغ الوسع بذل الطاقة ايضا * ولو فعل ذلك فى السنة اى بذل مجهوده فى ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى فى الخبر كان حجة ايضا * وهو معنى ماذكر فى المعتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالاعجمى لا يرد لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمى ان يحفظ القرأن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معانى الكلام التى يفتقر اليها فى الاستدلال * ثم قد يزدرى السامع بنفسه اى يستخفها ويستحقرها * الى ان تصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ماروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ماترون * قيل هذا اشارة منه الى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين فى ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه * وقيل هذا منه اشارة الى حاصل صغره وجهله * وانما قصد بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رأهم على رضى الله عنه قال ملأت هذه القرية علما وفقها كذا فى المبسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة السماع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والا لم يجازف فى الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة فى الابتداء يستدل على قلة مبالاته فيرد خبره * ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر الصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية * وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعنى فى تقليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابى حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاغين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

(قوله)

قاصر وكامل اما القاصر فاثبت منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد يدرك مداه لانها بتقدير الله تعالى ومشيته يتفاوت فاعتبر فى ذلك مالا يؤدى الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على مادون الكبيرة كان مثلها فى وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلى بشئ من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة فى اقامة الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف الى اكمل الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) * هى فى اللغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك مايجب له تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم بالحق * ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبنيات بضم الباء وفتح النون وهى الطرق الحادثة من الجادة بغير حق * وهى فى الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين * وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذى جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبى عليه السلام * قال الغزالى رحمه الله هى عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لايخاف الله خوفا وازعا عن الكذب * اما القاصر فاثبت منه اى من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصى والخروج عن حد الشريعة * وبهذه العدالة لايصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهى ماز اليه الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبى عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق فى خبره * لايفارقه هوى يضله قال تعالى * ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثانى كانه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصى الا ان هذا كمال لايدرك مداه اى غايته * فاعتبر فى ذلك اى فى كمال الاستقامة مالا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لاتبطل وكان ينبغى ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لايتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشتراط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ الا نادرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا * واضطربت كلمة الامة فى الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * الكبائر تسع * الاشراك بالله * وقتل النفس المؤمنة * وقذف المحصنة * واليمين الغموس * والفرار عن الزحف * والسحر * واكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والالحاد فى الحرم * اى الظلم فى البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم فى الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر * وقيل ماخصه الشارع بالذكر فهو كبيرة * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى لاخلاف انه لايشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب

الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة او تطفيف فى حبة قصدا و بالجملة كل ما يدل على
ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية يرد به كيف و قد شرط فى العدالة
التوقى عن بعض المباحات القادحة فى المروة نحو الاكل فى الطريق و السوق لغير السوقى و البول
فى الشارع و صحبة الارذال و افراد المزح و الحرف الدنية من دباغة و حجامة و حياكة ممن
لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به *
قال والضابط فى ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده
على جرأته على الكذب يرد الشهادة به و ما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
و تفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول و رب شخص يعتاد الغيبة و يعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر
عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز فى حقه
و يختلف ذلك بعادات البلاد و احوال الناس فى استعظام بعض الصغائر دون بعض * فهذا
يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبائر و التحرز عن الصغائر و المباحات التى تدل
على دناءة الهمة و قلة المبالاة و تقدح فى المروة و ترك الاصرار على سائر الصغائر * ولهذا
اى و لاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق و المستور حجة لفوات اصل العدالة فى حق الفاسق
و فوات كمالها فى حق المستور وهو الذى لم يعرف عدالته و لا فسقه و لهذا لم يجز القضاء بشهادة
الفاسق و لم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر
المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال و المجهول غير معلوم بالذات و الحال لان
معرفته بالحديث الذى رواه و ثبوت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهى غير معلومة فيكون هو ادنى
حالا من المستور * وتقدير الكلام و لما لم يكن خبر المستور فى غير قرون الثلاثة حجة مع انه
معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول و لا رد اولى بالرد وقد
بيناه فى الباب المتقدم * و فى بعض الشروح ان معناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول
اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف و المجهول قد رده بعض السلف فاولى ان لا
يقبل و الكلام فى مثل هذا المجهول الذى رده بعض السلف * و فى الحقيقة المجهول و المستور
واحد الا ان خبر المجهول فى القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم و خبر المجهول بعد القرون
الثلاثة مردود لغلبة الفسق * من الصدر الاول اى منهم و ممن هو فى معناهم من القرنين
الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط
الذى قلنا بان شهد الثقات بصحته و عملوا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم و لكن
يوافقه القياس و لا يرده * و ذكر ابو عمرو الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتابه ان المجهول
اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا و باطنا و روايته غير مقبولة عند الجماهير * و الثانى
المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فى الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض
ائمتنا فيقبل روايته بعض من رد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى والجواب ان خبر المجهول من الصدر الاول مقبول عندنا على الشرط الذى قلنا بشهادة النبى عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار بالله سبحانه وتعالى كما هو بصفاته وقبول شرايعه واحكامه وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو

(على)

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة فى الباطن فاقتصر فيها على معرفتها فى الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا فى كثير من كتب الحديث المشهورة فى غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة فى حقهم * والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعيناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادى قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه قوله (واما الايمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما * وذكر فى التأويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطنى ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية والعلم والقدرة والحيوة وسائر الاوصاف التى لا بد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غائب عن الحس والغائب يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله عز وجل وبسائر ما يجب الايمان به ظاهر بنشوه بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال نشأت فى بنى فلان نشأ اونشوا اذا شببت فيهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف جميع ما وجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مسلما حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفى بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا * فقال الشيخ ماذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشترط الكمال الذى لا يؤدى الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفى لثبوت الايمان حقيقة ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجمالا قلنا الواجب لا يستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بان الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حى سميع بصير مريد خالق الى آخر اوصافه التى يجب ذكرها فى الايمان * او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وانما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطالب منه حقيقة الوصف *

الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه على التفسير متفاوتة وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال اهو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبى عليه السلام استوصف فيما روى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير وكان ذلك دأبه صلى الله تعالى عليه وسلم والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا بذلك امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبى عليه السلام يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما فى قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيصاف الا بتبديل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابى الذى شهد برؤية الهلال * اتشهد ان لا اله الا الله و انى رسول الله * فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم * وحين سأله جبريل عليهما السلام عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجمال * والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعنى لا يكتفى فى الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما فى سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن * اى اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما فى ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الىٰ دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدى الى الحرج * واما السنة فهى ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الا ان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعنى لا يكتفى فى الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط الاستيصاف * وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يجب فى حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما فى حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه فى الحكم بايمانه للحديثين المذكورين فى الكتاب * فاما من استوصف فجهل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ماتقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر فى نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانت من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغى ان يقول لها صفى الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادى وظنى بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيأ مما تقول فلا نكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهى ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاعمى والمحدود فى القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط فى حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الا ان تظهر اماراته فيجب التسليم له كما قال النبى عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبى عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف فجهل فليس بمؤمن كذلك قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تصفه انها تبين من زوجها واذا ثبت هذه الجملة كان الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات فى حقوق الناس لانها تفتقر الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية ينعدم بالرق وتقصر بالانوثة وبحد القذف على ما عرف

(توقفت)

توقفت على معان اخر لا تشترط فى الخبر * اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان الشاهد يحتاج الى التميز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه فى جنس الشهود وفى رواية الاخبار لا حاجة الى هذا التميز فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تميز زائد واما العبد والمرأة والمحدود فى القذف فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنتقص لان الولاية تستفاد من المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تصلح مالكة فى النكاح بل هى مملوكة فيه ولهذا اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم تنعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود فى القذف فلفوات الولاية او لنقصانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين * احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيأ ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق فى الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة * لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار تقلده فى حقه بمنزلة الشاهد فى حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه تقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع فى هذه الصورة وبيان هذا ان قوله عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة * ليس فى ظاهره الزام شئ على احد بل فيه بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة * والثانى ان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط فى مثله قيام الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسليم ذلك وبيان للفرق بينه وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث ممن ابتلى بذهاب البصر من الصحابة مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا قبل العمى ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنهن فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامور الدين فانما يلزمه بالتزامه طاعة الله ورسوله كما يلزم القاضى الفصل والقضاء والسماع بالتزامه لا بالزام الخصم والثانى ان خبر المخبر فى الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط بمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم

عليه وسلم * تأخذون ثلثي دينكم من عائشة * وقدكانت رضي الله عنها من علماء الصحابة رأيا ورواية * وقد صح ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له * وسلمان رضي الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق وبعد عتقها * وكثير من الموالي نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبدالله بن جبير ومحمد بن جبير. فدل ان الاعمى والمملوك والانثى في ذلك كالبصير والحر والذكر * ثم المحدود في القذف في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى * فاولئك عند الله هم الكاذبون * والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقة * وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة * ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر عن غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي شيخ البخاري * وذكر ابو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة * وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث قوله واما المرتبة الثانية اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب بيان قسم الانقطاع * والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله اجمعين *

وقد ثبت عن اصحاب رسول الله رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبد ورجوعهم الى قول عائشة رضي الله عنها وقبول النبي عليه الصلوة والسلام خبر بريرة وسلمان وغيرهما والله اعلم اما المرتبة الثانية

تم المجلد الثاني من كشف الاسرار
ويليه المجلد الثالث

فهرست المجلد الثانی من کشف البزدوی من المطالب النفیسة

تمت